Phil. Un. 2952

Krug.

Phil. 295 g-2

S. M. Berlin.

von Bäumker stud. med.

Jahr. 21 Dec. 35

3. 36.

<366272838500019

<366272838500019

Bayer. Staatsbibliothek

Krug's

philosophisches Handbuch.

Zweiter Band.

Dritte Auflage.

Handbuch

der

Philosophie

und der

philosophischen Literatur.

Von

Wilhelm Traugott Krug,

der Philosophie Professor in Leipzig.

In zwei Bänden.

Zweiter Band.

Dritte, verbesserte und vermehrte, Auflage.

Leipzig:

F. A. Brockhaus.

1828.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Inhalt des zweiten Bandes.

Vierter Theil.

Geschmackslehre.

Einleitung.

§. 378. Begriff.
§ 379. Eintheilung.
§ 380. Literatur.

Erster Abschnitt.

Reine Geschmackslehre.

§ 381. Aesthetische Ideologie und Krimatologie.

Erstes Hauptstück.

Aesthetische Ideologie.

§ 382. Weitere Gliederung.

A. Von der Schönheit.

§ 383. Das Schöne als gefällig betrachtet.
§ 384. Unterschied des Schönen vom Angenehmen.
§ 385. § § § § § § Nützlichen.

§. 386. Unterschied des Schönen vom Wahren.
§ 387. § § § § § Guten.
§ 388. Das Schöne als interessant betrachtet.
§ 389. Formales Interesse für das Schöne.
§ 390. Erste Erklärung der Schönheit.
§ 391. Zweckmäßigkeit des Schönen.
§ 392. Aeußerlich § und Innerlichschönes.
§ 393. Das Aeußerlichschöne.
§ 394. Das Innerlichschöne.
§ 395. Das Schöne als Abbild des Wahren und Guten.
§ 396. Zweite Erklärung der Schönheit.
§ 397. Verhältniß des Schönen zu den Gemüthskräften.
§ 398. Dritte Erklärung der Schönheit.
§ 399. Ideal der Schönheit.

B. Von der Erhabenheit.

§ 400. Das Erhabne als gefällig betrachtet.
§ 401. Unterschied des Erhabnen vom Schönen.
§ 402. Erste Erklärung der Erhabenheit.
§ 403. Extensiv § und Intensiverhabnes.
§ 404. Das Extensiverhabne.
§ 405. Das Intensiverhabne.
§ 406. Zweite Erklärung der Erhabenheit.
§ 407. Verhältniß des Erhabnen zu den Gemüthskräften.
§ 408. Dritte Erklärung der Erhabenheit.
§ 409. Verbindung des Erhabnen mit dem Schönen.
§ 410. Ideal der Erhabenheit.

C. Von den mit Schönheit und Erhabenheit verwandten Eigenschaften der Dinge.

§ 411. Doppelte ästhetische Verwandtschaft.
§ 412. Das Hübsche.
§ 413. Das Reizende.
§ 414. Das Anmuthige.

§. 415. Das Niedliche.
§ 416. Das Zierliche.
§ 417. Das Große.
§ 418. Das Kolossale.
§ 419. Das Wunderbare und Furchtbare.
§ 420. Das Feierliche und Prächtige.
§ 421. Das Pathetische.
§ 422. Das Rührende.
§ 423. Das Tragische.
§ 424. Das Häßliche und Niedrige.
§ 425. Das Lächerliche.
§ 426. Das Launige.
§ 427. Das Scherzhafte.
§ 428. Das Naive.
§ 429. Das Komische.

Zweites Hauptstück.

Aesthetische Krimatologie.

§ 430. Begriff des ästhetischen Urtheils.
§ 431. Unterschied desselben von andern Urtheilen.
§ 432. Unerweislichkeit des ästhetischen Urtheils.
§ 433. Der Geschmack.
§ 434. Transzendentaler Geschmack.
§ 435. Empirischer Geschmack.
§ 436. Der Geschmack als Gemeinsinn.
§ 437. Prinzip des Geschmacks.
§ 438. Geschmacksregeln.
§ 439. Allgemeine Geschmacksregel.
§ 440. Geschmacksmuster.

Zweiter Abschnitt.

Angewandte Geschmackslehre.

§. 441. Allgemeine und besondre Kunstlehre.

Erstes Hauptstück.

Allgemeine Kunstlehre.

§. 442. Begriff der Kunst.
§. 443. Die schöne Kunst.
§. 444. Höchstes Gesetz der schönen Kunst.
§. 445. Innere Bedingungen der schönen Kunst.
§. 446. Das Künstlergenie.
§. 447. Begeisterung des Künstlers.
§. 448. Aesthetischer Ausdruck.
§. 449. Styl und Manier.
§. 450—453. Anderweite Kunstregeln.
§. 454. Aesthetische Wahrheit.
§. 455. Natürlichkeit eines Kunstwerks.
§. 456. Sittlichkeit desselben.

Zweites Hauptstück.

Besondre Kunstlehre.

§. 457. Schöne Künste.
§. 458. Drei Hauptklassen schöner Künste.
§. 459—461. Weitere Eintheilung derselben.

A. Von den tonischen Künsten.

§. 462. Mannigfaltigkeit derselben.
§. 463. Tonkunst.
§. 464. Dichtkunst.
§. 465. Gesangkunst.

§. 466. Schöne Sprechkunst.
§ 467. Schöne Redekunst.
§ 468. Schöne Rednerkunst.
§ 469. Uebersicht des tonischen Kunstreiches.

B. Von den plastischen Künsten.

§ 470. Mannigfaltigkeit derselben.
§ 471. Bildnerkunst.
§ 472. Malerkunst.
§ 473. Lustgartenkunst.
§ 474. Schöne Baukunst.
§ 475. Schöne Schriftkunst.
§ 476. Schöne Münzkunst.
§ 477. Uebersicht des plastischen Kunstreiches.

C. Von den mimischen Künsten.

§ 478. Mannigfaltigkeit derselben.
§ 479. Geberdenkunst.
§ 480. Tanzkuust.
§ 481. Schauspielkunst.
§ 482. Schöne Gymnastik.
§ 483. Uebersicht des mimischen Kunstreiches.

Fünfter Theil.

Rechtslehre.

Einleitung.

§ 484. Begriff.
§ 485. Eintheilung.
§ 486. Literatur.

Erster Abschnitt.

Reine Rechtslehre.

§. 487. Der Rechtsstand.
§. 488. Doppelter Rechtsstand.
§. 489. Privates und öffentliches Recht.

Erstes Hauptstück.

Privates Recht.

§. 490. Literatur.

A. Absolutes Privatrecht.

§. 491. Persönlichkeit.
§. 492. Recht und Pflicht.
§. 493. Gesetze in Bezug auf Recht und Pflicht.
§. 494. Oberstes Rechtsgesetz.
§. 495. Die Rechtspflicht.
§. 496. Die Rechtsverletzung oder Beleidigung.
§. 497. Der rechtliche Zwang.
§. 498. Das Recht und ein Recht.
§. 499. Das strenge Recht.
§. 500. Sachliches und persönliches Recht.
§. 501. Das sachliche Recht.
§. 502. Das persönliche Recht.
§. 503. Das sachlich-persönliche Recht.
§. 504. Ursprüngliche und entstandne Rechte.
§. 505. Erwerblichkeit und Veräußerlichkeit der Rechte.
§. 506. Die Urrechte.
§. 507. Das ursprüngliche Eigenthumsrecht.
§. 508. Beschränktheit aller Rechte und Pflichten.

B. Hypothetisches Privatrecht.

§. 509. Entstehung der Rechte.
§. 510. Sinnlicher und rechtlicher Besitz.
§. 511 a. Angebornes Eigenthum.
§. 511 b. Erworbnes Eigenthum.
§. 512. Inneres erworbnes Eigenthum.
§. 513. Aeußeres erworbnes Eigenthum.
§. 514. Die Besitznahme.
§. 515. Folge der Besitznahme.
§. 516. Zeichen des äußern Eigenthums.
§. 517. Natürliche Zeichen desselben.
§. 518. Folgerung.
§. 519. Alleineigenthum und Gesammteigenthum.
§. 520. Vermehrung des Eigenthums durch Zuwachs.
§. 521. Untergang des Rechts.
§. 522. Untergang der Rechte durch Natur.
§. 523. § § § § § Freiheit.
§. 524. Die Verlassung.
§. 525. Die Verjährung.
§. 526. Verwandlung des innern Eigenthums in äußeres.
§. 527. Der Vertrag.
§. 528. Hauptarten der Verträge.
§. 529. Rechtsgültigkeit der Verträge.
§. 530 — 532. Wesentliche Merkmale eines rechtsgültigen Vertrags.
§. 533. Durch Vertrag entstandne Rechte.
§. 534. Verletzung der Rechte.
§. 535. Schutz § Sicherungs § oder Vertheidigungsrecht.
§. 536. Das Zuvorkommungsrecht.
§. 537. Das Herstellungsrecht.
§. 538. Das Strafrecht.
§. 539. Strafe als Folge der Schuld in rechtlicher Hinsicht.
§. 540. Das Strafgesetz.
§. 541. Zweck der Strafe.

§. 542. Rechtliche Zurechnung.
§. 543. Größenschätzung der rechtlichen Schuld.
§. 544. Das Richten in rechtlicher Hinsicht.
§. 545. Die rechtliche Vergeltung.
§. 546. Allgemeine Folgerung.

Zweites Hauptstück.

Oeffentliches Recht.

§. 547. Literatur.

A. Staatsrecht.

§. 548. Die Gesellschaft.
§. 549. Ursprung der Gesellschaft.
§. 550. Der Gesellschaftsvertrag.
§. 551. Die Rechtsgesellschaft oder der Staat.
§. 552. Zweck des Staats.
§. 553. Beharrlichkeit des Staats.
§. 554. Bestandtheile des Staats.
§. 555. Ur- oder Grundvertrag des Staats.
§. 556. Das Staatsgesetz.
§. 557. Die Staatsgewalt.
§. 558. Das Staatsoberhaupt.
§. 559. Die Staatsbeamten.
§. 560. Bürgerliche Freiheit und Gleichheit.
§. 561 — 565. Zweige der Staatsgewalt — Hoheitsrechte.
§. 566. Misbrauch der Staatsgewalt.
§. 567. Verfassung des Staats.
§. 568. Der Verfassungsvertrag.
§. 569. Die Grundformen des Staats.
§. 570. Die rechtlichste Verfassung.

§. 571. Aus- und Eintritt der Staatsbürger.
§ 572. Untergang des Staats.

B. Staaten- oder Völkerrecht.

§ 573. Allgemeine Foderung der Vernunft.
§ 574. Recht der moralischen Persönlichkeit.
§ 575. Recht der Verstärkung.
§ 576. Recht der Vertragung und Verbündung.
§ 577. Gesandschaftsrecht.
§ 578—580. Kriegsrecht.
§ 581. Friedensrecht.
§ 582. Ewiger Friede.
§ 583. Weltbürgerrecht.

Zweiter Abschnitt.

Angewandte Rechtslehre.

§ 584. Der Mensch im rechtlichen Sinne.
§ 585. Der mündige und unmündige Mensch.
§ 586. Die Rechte der Menschheit.
§ 587. Zerfällung des angewandten Naturrechts.

Erstes Hauptstück.

Natürliches Familienrecht.

§ 588. Literatur.
§ 589. Gattungsverbindung im weitern Sinne.
§ 590. Dieselbe im engern Sinne oder die Ehe.
§ 591. Die Ehe staatsrechtlich betrachtet.
§ 592. Zweck der Ehe.
§ 593. Recht und Pflicht der Ehegatten.
§ 594. Vollziehung der Ehe.

§. 595. Trennung der Ehe.
§ 596. Eltern und Kinder.
§ 597. Gewalt der Eltern über die Kinder.
§ 598. Grund der elterlichen Gewalt.
§ 599. Schranken derselben.
§ 600. Ende derselben.
§ 601. Herren und Diener.
§ 602. Gewalt des Herrn über den Diener.
§ 603. Grund der herrschaftlichen Gewalt.
§ 604. Schranken derselben.
§ 605. Ende derselben.
§ 606. Gesammtheit der Familie.

Zweites Hauptstück.

Natürliches Kirchenrecht.

§ 607. Literatur.
§ 608. Die Kirche überhaupt.
§ 609. Zweck der Kirche.
§ 610. Der kirchliche Vertrag.
§ 611. Verfassung der Kirche.
§ 612. Schranken der Kirchengewalt.
§ 613. Verhältniß der Kirche zu ihren Gliedern.
§ 614. Verhältniß der einen Kirche zur andern.
§ 615. Verhältniß der Kirche zum Staate.

Sechster Theil.

Tugendlehre.

Einleitung.

§ 616. Begriff.

§. 617. Eintheilung.
§ 618. Literatur.

Erster Abschnitt.

Reine Tugendlehre.

§ 619. Elementarlehre und Methodenlehre.

Erstes Hauptstück.

Reine ethische Elementarlehre.

§ 620. Weitere Zerfällung.

A. Von Tugend und Pflicht überhaupt.

§ 621. Das Gewissen.
§ 622. Das oberste Tugendgesetz.
§ 623. Moralismus und Immoralismus.
§ 624. Die sittliche Nothwendigkeit.
§ 625. Verbindlichkeit und Pflicht.
§ 626. Aktive und passive Verpflichtung.
§ 627. Sub- und Objekte der Pflicht.
§ 628. Die sittliche Triebfeder.
§ 629. Gesetzlichkeit und echte Sittlichkeit.
§ 630. Die Tugend.
§ 631. Die Heiligkeit.
§ 632. Gradbestimmung der Tugend.
§ 633. Die Sünde.
§ 634. Sündfähigkeit und Sündhaftigkeit.
§ 635. Bosheits- und Nachlässigkeitssünden.
§ 636. Begehungs- und Unterlassungssünden.
§ 637. Das Laster.
§ 638. Gradbestimmung des Lasters.

§. 639. Verhältniß der Tugend und des Lasters.
§ 640. Verwandschaft der Tugenden und der Laster.
§ 641. Verdienst und Schuld.
§ 642. Schätzung des Verdienstes und der Schuld.
§ 643. Sittliche Zurechnung.
§ 644. Das sittliche Gericht als inneres.
§ 645. Das sittliche Gericht als äußeres.
§ 646. Sittliche Vergeltung.

B. Von den Arten der Tugend und Pflicht.

§ 647. Objektiver Unterschied.
§ 648. Pflichten gegen uns selbst.
§ 649. Pflichten gegen Andre.
§ 650. Subjektiver Unterschied.
§ 651. Pflichten der Gerechtigkeit.
§ 652. Pflichten der Gütigkeit.
§ 653. Die Haupttugenden.
§ 654. Reine und angewandte Pflichten.
§ 655. Vollkommne und unvollkommne Pflichten.
§ 656. Streit der Pflichten.

Zweites Hauptstück.

Reine ethische Methodenlehre.

§ 657. Aufgabe dieser Methodenlehre.
§ 658. Ursprüngliche Bedingung der Tugend.
§ 659. Anderweite Bedingung derselben.
§ 660. Hindernisse der Tugend.
§ 661. Nächste Hindernisse derselben.
§ 662. Entfernte § § §
§ 663. Tugendmittel.
§ 664. Tugendmittel in Bezug auf die nächsten Hindernisse.

§. 665. Tugendmittel in Bezug auf die entfernten.
§ 666. Allgemeine Folgerung.

Zweiter Abschnitt.

Angewandte Tugendlehre.

§ 667. Elementarlehre und Methodenlehre.

Erstes Hauptstück.

Angewandte ethische Elementarlehre.

§ 668. Der Mensch als praktisches Wesen.
§ 669. Die Pflichten des Menschen.
§ 670. Die Zwecke desselben.
§ 671. Pflichtgebote in Bezug auf diese Zwecke.

A. Von den Selbpflichten des Menschen.

§ 672. Allgemeine Ansicht derselben.
§ 673. Besondre Darstellung derselben.
§ 674—679. Fortsetzung.

B. Von den Gemeinschaftspflichten des Menschen.

§ 680. Allgemeine Ansicht derselben.
§ 681. Besondre Darstellung derselben.
§ 682—689. Fortsetzung.

Zweites Hauptstück.

Angewandte ethische Methodenlehre.

§ 690. Der Mensch als sündhaftes Wesen.
§ 691. Der Hang des Menschen zum Bösen.

§. 692. Die Bekehrung des Menschen.
§ 693. Sittliche Zustände des Menschen.
§ 694. Sittliche Erziehung desselben.

Siebenter Theil.

Religionslehre.

Einleitung.

§ 695. Begriff.
§ 696. Eintheilung.
§ 697. Literatur.

Erster Abschnitt.

Reine Religionslehre.

§ 698. Weitere Zerfällung.

Erstes Hauptstück.

Die Religion theoretisch betrachtet.

oder von der Religion überhaupt und den religiosen Ueberzeugungen.

§ 699. Das Gewissen als Religionsbasis.
§ 700. Religion in subjektiver Bedeutung.
§ 701. § § objektiver § §
§ 702. Hauptwahrheiten der Religion.
§ 703. Abgeleitete Religionswahrheiten.
§ 704. Das göttliche Wesen.
§ 705. Einheit Gottes.
§ 706. Gott als Schöpfer, Erhalter und Regierer.

§. 707. Gott als Gesetzgeber und Richter.
: 708. Anderweite Eigenschaften Gottes.
: 709. Das ewige Leben.
: 710. Religiose Weltansicht.
: 711. Mystischer Charakter der Religion.

Zweites Hauptstück.

Die Religion praktisch betrachtet oder von den religiosen Gesinnungen und Handlungen.

: 712. Pflichten gegen Gott.
: 713. Die Gottesverehrung.
: 714. Negative und positive Gottesverehrung.
: 715. Die negative Gottesverehrung.
: 716. Die positive Gottesverehrung.
: 717. Anbetung Gottes.
: 718. Aeußere und öffentliche Gottesverehrung.

Zweiter Abschnitt.

Angewandte Religionslehre.

: 719. Weitere Zerfällung.

Erstes Hauptstück.

Von der Offenbarung überhaupt.

: 720. Die ursprüngliche Offenbarung.
: 721. Die zugekommene Offenbarung.
: 722. Zweck der Offenbarung im engern (letztern) Sinne.
: 723. Wirklichkeit derselben.
: 724. Kriterien derselben.
: 725. Allgemeines Kriterium.

§. 726. Besondre Kriterien.
: 727. Razionalismus und Irrazionalismus.
: 728. Naturalismus und Supernaturalismus.

Zweites Hauptstück.

Von der Offenbarung im Besondern
oder von den auf Offenbarung gegründeten positiven Religionen.

: 729. Mannigfaltigkeit und Einheit derselben.
: 730. Verschiedner Werth derselben.
: 731. Grundformen derselben.
: 732. Das Heidenthum.
: 733. Das Judenthum.
: 734. Das Christenthum.
= 735. Die christliche Kirche.
: 736. Katholizismus und Protestantismus.
: 737. Beurtheilung dieser beiden Prinzipien.
: 738. Religionsvereinigung.

Handbuch
der
Philosophie
und der
philosophischen Literatur.

Zweiter Band.

Der Hang zu philosophiren, darauf sich auch mit seiner Philosophie an Andern zu reiben und, weil das nicht leicht ohne Affekt geschieht, zu Gunsten seiner Philosophie zu zanken, zuletzt in Masse gegen einander (Schule gegen Schule, als Heer gegen Heer) vereinigt offenen Krieg zu führen — dieser Hang, oder vielmehr Drang, muß als eine von den wohlthätigen und weisen Veranstaltungen der Natur angesehen werden, wodurch sie das große Unglück, lebendigen Leibes zu verfaulen, von den Menschen abzuwenden sucht.

Kant's vermischte Schriften. Bd. 3. S. 342.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vierter Theil.

Geschmackslehre.

Einleitung.

§. 378.

Begriff.

Die Wissenschaft von der ursprünglichen Gesetzmäßigkeit unsers Geistes in der Beurtheilung eines Gegenstandes nach seiner Beziehung auf unser Lustgefühl (als eines Geschmacksobjektes) heißt eine Geschmackslehre (§. 108). Wieferne bei jener Beziehung der äußere oder innere Sinn auf eigenthümliche Art in Anspruch genommen wird, heißt diese Wissenschaft auch Aesthetik. *)

*) *Αισθησις* heißt bei den griechischen Philosophen sowohl der Sinn selbst, als auch die sinnliche Vorstellung, sie mag als Anschauung oder als Empfindung oder auch als bloßes Gefühl ins Bewusstsein treten. *Αισθητικη* (*επιστημη*) bedeutet sonach eine Sinneswissenschaft, kann aber auch eine Anschauungs: Empfindungs: oder Gefühlslehre bedeuten. Da im Deutschen das Wort Geschmack vom Körperlichen aufs Geistige übergetragen worden, um eine eigenthümliche Wirksamkeit unsers Geistes zu bezeichnen, bei welcher zwar die Sinnlichkeit eine bedeutende Rolle spielt, aber doch nicht ohne Theilnahme des höhern Wirkungsvermögens: so scheint das Wort Geschmackslehre

immer noch der angemessenste Name dieses Theils der Philosophie zu sein. Wegen des Ausdrucks Geschmackskritik s. §. 438. Anm.

§. 379.

Eintheilung.

Wenn etwas als Geschmacksgegenstand beurtheilt wird, wiefern es mehr oder weniger gefällt, so muß dieses ästhetische Urtheilen seine natürliche Grundlage im Gemüthe haben, also von gewissen ursprünglichen oder transzendentalen Bedingungen abhängig sein. Werden nun diese an und für sich in der Wissenschaft aufgesucht und dargestellt, so giebt dieß den reinen Theil der Geschmackslehre. Wird aber dabei auf die erfahrungsmäßigen Bedingungen gesehen, unter welchen der Mensch selbst etwas Wohlgefälliges als einen Geschmacksgegenstand schaffen kann, so giebt dieß den angewandten Theil dieser Wissenschaft (§. 110). *)

*) Da die menschliche Thätigkeit, wieferne sie etwas ästhetisch Wohlgefälliges schafft, schöne Kunst heißt, so ist die angewandte Geschmackslehre eine Philosophie der schönen Kunst oder eine ästhetische Kunstlehre (Kalo: oder Kalleotechnik, um sie durch diese Bezeichnung von der schlechtweg sogenannten Technologie als einer gemeinen Kunstlehre zu unterscheiden). Und wenn die schöne Kunst sich in eine Mehrheit von Künsten oder Kunstzweigen zerfällen lässt, so kann man die angewandte Geschmackslehre auch eine Theorie der schönen Künste (nur nicht der schönen Wissenschaften, denn solche giebt es nicht) nennen. Die reine Geschmackslehre aber hat es mit dem ästhetisch Wohlgefälligen überhaupt zu thun, es sei Erzeugniß der Kunst oder nicht.

§. 380.

Literatur.

Die auf die Aesthetik bezüglichen Schriften sind theils einleitend a), theils abhandelnd b), theils literar-historisch c), wiewohl manche Schriften der ersten beiden Klassen auch mehr oder weniger literarische und historische Notizen enthalten und daher in die dritte Klasse eingreifen. Auch können die Enzyklopädien der schönen Künste d) und die ästhetischen Wörterbücher e) dieser Literatur beigezählt werden, da sie theils ästhetische Begriffe und Grundsätze entwickeln, theils ebenfalls literarische und historische Notizen in Bezug auf diese Wissenschaft enthalten.

a) Hieher gehören:

Alex. Gli. Baumgartenii diss. de nonnullis ad poema pertinentibus. Halle, 1735. 4. (Gehört darum hieher, weil darin zuerst die Idee einer solchen Wissenschaft, obwohl in einem beschränkteren Sinne, ausgesprochen worden).

Dan. Boethii observatt. de usu analyseos philosophicae in aestheticis. Upsal, 1788. 4.

Matth. Fremlingii dissert. de aesthetica. Lund, 1789. 4.

Geo. Friedr. Meier's Betrachtungen über den ersten Grundsatz aller schönen Künste und Wissenschaften. Halle, 1757. 8.

Gli. Schlegel's Abhandlung von den ersten Grundsätzen in (der Weltweisheit und) den schönen Wissenschaften. Riga, 1770. 8. Einige erläuternde Zusätze dazu in einem Schreiben an Frdr. Nicolai. Ebend. 1771. 8.

Mos. Mendelssohn über die Hauptgrundsätze der schönen Künste und Wissenschaften. Im 2. Th. seiner früher (§. 10. Anm. e) angeführten philoss. Schriften; auch im 1. B. der Biblioth. der schönen Wiss. S. 231 ff.

unter dem Titel: Betrachtungen über die Quellen und Verbindungen der schönen Wissenschaften und Künste.

Karl Phil. Moritz's Grundlinien zu einer vollständigen Theorie der schönen Künste. In der Monatsschrift der berliner Akad. der Künste. B. 3. St. 2. — Dess. Versuch einer Vereinigung aller schönen Künste und Wiss. unter dem Begriffe des in sich selbst Vollendeten. In der berliner Monatsschr. 1785. St. 3. — Dess. Bestimmung des Zwecks einer Theorie der schönen Künste. Im berliner Archiv der Zeit. 1795. St. 3.

Imm. Kant's Kritik der ästhetischen Urtheilskraft. In Dess. Kritik der Urtheilskr. [überhaupt] S. 1—264. — Eine Kritik jener Kritik ist: Joh. Gfr. Herder's Kalligone. Leipz. 1800. 3 Thle. 8. und in Dess. sämmtlichen Werken zur schönen Literatur und Kunst. Tübing. 1805--1807. 9 Thle. 8. — Auch vergl. Frdr. Wilh. Dan. Snell's Darstellung und Erläuterung der kantischen Krit. der ästhet. Urtheilskr. Mannh. 1791. 8.

Karl Leonh. Reinhold über das Fundament der Geschmackslehre. In Dess. Beiträgen zur Berichtigung bisheriger Misverständnisse ꝛc. B. 2. Abh. 6.

Karl Heinr. Heydenreich's Skizze einer Einleitung in die Aesthetik. In Cäsar's Denkwürdigkeiten aus der philos. Welt. 1786. B. 3. — Ders. über die Möglichkeit einer Philosophie der schönen Künste in Rücksicht der Einwürfe, welche Kant dagegen erhoben hat. In Dess. Originalideen. B. 2. Abh. 1. — Ders. über die Prinzipien der Aesthetik oder über den Ursprung und die Allgemeingültigkeit der Vollkommenheitsgesetze für Werke der Empfindung und Phantasie. In: Amalthea, für Wissenschaft und Geschmack. B. 1. St. 2.

Sal. Maimon über die Aesthetik. In Dess. Streifereien im Gebiete der Philosophie. Berl. 1793. 8.

Ideen zu einer neuen Theorie der schönen Natur und Kunst. Im deutschen Magazin, herausgegeb. von C. U. D. von Eggers. B. 20. S. 97—172 und S. 250—280.

Joh. Paul Friedr. Richter's Vorschule der Aesthetik. Hamb. 1804. 3 Thle. 8. (Ist mehr abhan-

delnd als einleitend, und schließt sich daher an die folgende Klasse an.)

Karl Morgenstern's Grundriß einer Einleitung zur Aesthetik, mit Andeutungen zur Geschichte derselben. Dorpat, 1815. 8. (Ist auch zum Theil abhandelnd.)

Ludw. Thilo's ästhetische Vorlesungen, als Einleit. in das Studium der schönen Künste. Frkf. a. d. O. 1807. 8. — Dess. Prüfung einiger Vorurtheile gegen die Aesthetik. Bresl. 1820. 8.

b) In diese Klasse gehören:

Alex. Gli. Baumgartenii aesthetica. Frankf. a. d. O. 1750—1758. 2 Thle. 8.

Geo. Frdr. Meier's Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften. Halle, 1748—1750. 3 Thle. 8. A. 2. 1754. (Wiewohl diese Schrift etwas früher als Baumgarten's Aesthetik erschien, so ist sie doch nach dessen Ideen und seit 1742 entworfenen Diktaten gearbeitet).

Frdr. Just. Riedel's Theorie der schönen Künste und Wissenschaften. N. A. Wien u. Jena, 1774. 8. (Th. 1.) — Sulzer's Werk mit ähnlichem Titel s. unter e.

Ant. Frdr. Büsching's Geschichte und Grundsätze der schönen Künste und Wissenschaften im Grundrisse. Berl. 1772—1774. 2 Stücke. 8. — Dess. ästhetische Lehrsätze und Regeln. A. 2. Hamb. 1776. 8. (Ist eigentlich nur eine verbess. u. verm. Ausg. der ersten Schrift).

Chsti. Gfr. Schütz's Lehrbuch zur Bildung des Geschmacks. Halle, 1776—1778. 2 Bde. 8.

Geo. Szerdahally aesthetica s. doctrina boni gustus ex philosophia pulcri deducta. Ofen, 1779. 2 Bde. 8.

Chsti. Frdr. Dan. Schubert's Vorlesungen über die schönen Wissenschaften. Umgearb. und verm. (von Mich. Hissmann) unter dem Titel: Kurzgefasstes Lehrbuch der schönen Wissenschaften. Augsb. oder Münst. 1781. 8. N. A. 1786.

Joh. Aug. Eberhard's Theorie der schönen Künste und Wissenschaften. A. 3. Halle, 1790. 8. — Dess.

Handbuch der Aesthetik für gebildete Leser aus allen Ständen. Halle, 1803—1805. 4 Thle. 8. A. 2. 1807.

Joh. Joach. Eschenburg's Entwurf einer Theorie und Literatur der schönen Wissenschaften. Berl. und Stett. 1783. 8. A. 2. 1789. A. 3. 1805. unter dem passendern Titel: Entw. e. Th. u. Lit. der schönen Redekünste. Die dazu gehörige Beispielsammlung erschien ebendas. 1788—1795. 8 Bde. 8.

Gtthf. Sam. Steinbart's Grundbegriffe zur Philosophie über den Geschmack. Züllich. 1785. 8. (Hft. 1).

Phil. Gäng's Aesthetik oder allg. Theorie der schönen Künste und Wissenschaften. Salzb. 1786. 8.

Chsto. Meiners's Grundriß der Theorie und Geschichte der schönen Wissenschaften. Lemgo, 1787. 8.

Andr. Heinr. Schott's Theorie der schönen Wissenschaften. Tübing. 1789—1790. 2 Thle. 8.

Eulog. Schneider's erste Grundsätze der schönen Künste überhaupt und der schönen Schreibart insbesondre. Bonn, 1790. 8.

Karl Heinr. Heydenreich's System der Aesthetik. Leipz. 1790. 8. (Th. 1).

Karl von Dalberg, Grundsätze der Aesthetik, deren Anwendung und künftige Entwickelung. Erfurt, 1791. 4.

Heinr. Zschocke's Ideen zu einer psychologischen Aesthetik. Frankf. a. d. O. 1793. 8.

Chsti. Wilh. Snell's Lehrbuch der Kritik des Geschmacks. Leipz. 1795. 8.

Chsti. Frdr. Michälis's Entwurf der Aesthetik. Augsb. 1796. 8.

Laz. Bendavid's Beiträge zur Kritik des Geschmacks. Wien, 1797. 8. — Dess. Versuch einer Geschmackslehre. Berl. 1799. 8.

Joh. Gli. Heusinger's Handbuch der Aesthetik. Gotha, 1797—1798. 2 Thle. 8.

Gli. Phil. Chph. Kaiser's erster Unterricht in der Geschmackslehre. Ansbach, 1804. 8. — Dess. Ideen zu einem Systeme der allgemeinen reinen und angewandten Kalliästhetik. Nürnberg, 1813. 8.

Frdr. Ast's System der Kunstlehre, oder Lehr- und Handbuch der Aesthetik. Leipz. 1805. 8. — Dess.

Grundlinien der Aesthetik. Landshut, 1813. 8. — Früher gab Derſ. heraus: De primis artis pulcri lineamentis. Jena, 1802. 8.

Frdr. Bouterwek's Aesthetik. Leipz. 1806. umgearb. 1815. 2 Thle. 8. A. 3. Gött. 1824—5. — Früher gab Derſ. heraus: Grundriß akademiſcher Vorleſungen über die Aesthetik. Gött. 1798. 8.

Karl Heinr. Ludw. Pölitz's Aesthetik für gebildete Leſer. Lpz. 1807. 2 Thle. 8. — Früher gab Derſ. heraus: Grundlegung zu einer wiſſenſchaftlichen Aesthetik, oder über das Gemeinſame aller Künſte. Pirna, 1800. 8.

Heinr. Luden's Grundzüge äſthetiſcher Vorleſungen. Gött. 1808. 8.

Alo. Wilh. Schreiber's Lehrbuch der Aesthetik. Heidelb. 1809. 8.

Wilh. Traug. Krug's Geſchmackslehre oder Aesthetik. Königsb. 1810. 8. A. 2. 1823. (Auch als 3. Th. des Syſtems der theoret. Philoſ.).

Karl Frdr. Bachmann's Kunſtwiſſenſchaft in ihrem allgemeinen Umriſſe. Jena, 1811. 8.

Franz Ant. Nüßlein's Lehrbuch der Kunſtwiſſenſchaft. Landshut, 1819. 8. (Die beiden letzten Schriften beziehen ſich zwar nach den Titeln bloß auf die angewandte Aesthetik, behandeln aber auch zugleich die reine).

F. F. Braun's Leitfaden der Aesthetik. Zeitz, 1820. 8.

G. A. Bürger's Lehrbuch der Aesthetik. Herausg. von Karl v. Reinhard. Berlin, 1825. 8.

Griepenkerl's Lehrbuch der Aesthetik. Braunſchw. 1826. 8.

* * *

Von ausländiſchen Schriften, in welchen dieſe Wiſſenſchaft weniger philoſophiſch, auch nicht unter dem beſondern Namen einer Aesthetik oder Geſchmackslehre behandelt iſt, mögen hier nur folgende ſtehn:

Les beaux arts reduits à un même principe. Par Mr. l'Abbé *Batteux*. Paris, 1755. 3 Bde. 12. Deutſch mit Anmerkk. und Abhandll. von Joh. Ado. Schlegel. A. 3. Leipz. 1770. 2 Bde. 8. — Deſſ. principes de la litérature ou cours des belles lettres. Paris, 1754. 4 Bde. 8. Deutſch von Karl Wilh. Ramler. A. 4. Leipz. 1774. 4 Bde. 8.

Principes généraux des belles lettres. Par Mr. *Domairon*. Paris, 1785. 2 Bde. 12. Deutsch von Aug. Korn. Stockmann. Leipz. 1786—1787. 2 Bde. 8.

Al. Pope's essay on criticism. London, 1743. 4. Deutsch: Dresd. 1745. 8. Eine spätere Uebers. mit des Verfassers Anmerkungen und Marburton's Erläuterungen erschien von J. H. M. Dambeck. Prag, 1807. 8.

H. Home's elements of criticism. A. 3. Edinb. 1762. 3 Bde. 8. Nachher: Lond. 1785. 2 Bde. 8. Deutsch von Joh. Nik. Meinhard. Leipz. 1763—1766. 3 Bde. 8. A. 3 (von Joh. Geo. Schatz). 1790—1791.

Hugo Blair's lecture on rhetoric and belles lettres. Basel, 1788. 3 Bde. 8. Deutsch von Karl Geo. Schreiter. Liegn. u. Leipz. 1785—1789. 4 Thle. 8.

c) Von dieser Art sind folgende Schriften:

Andr. Willii orat. de aesthetica veterum. Alt. 1786. 4.

Car. Frdr. Bachmanni diss. aesthetices apud Graecos vestigia quaerens. Jena, 1811. 8.

Karl Heinr. Heydenreich's Entstehung der Aesthetik, Kritik der baumgartenschen, genauere Prüfung des kantischen Einwurfs gegen die Möglichkeit einer philosophischen Geschmackslehre ꝛc. Im N. philos. Mag. von Abicht und Born.

Bened. Isph. Koller's Entwurf zur Geschichte und Literatur der Aesthetik von Baumgarten bis auf die neueste Zeit. Regensb. 1799. 8.

Bibliothek der schönen Wissenschaften und freien Künste (erst von Nicolai, dann von Weiße herausg.). Leipz. 1757—1765. 12 Bde. 8. — Neue Bibl. der sch. Wiss. und fr. Künste (von Weiße und Dyk herausgeg.). Ebend. 1765—1806. 72 Bde. 8. — Bibl. d. redenden und bildenden Künste (von Dyk herausg.). Ebend. 1806—1812. 8 Bde. 8.

d) Von den größern enzyklopädischen Werken enthalten die meisten auch Artikel, welche zur Enzyklopädie

der schönen Künste gehören, aber in alphabetischer Ordnung oder lexikalischer Form, wie die aus mehr als 60 Bänden bestehende, aber noch immer nicht vollendete Encyclopédie méthodique (Paris, 1783 ff. 4.), aus welcher die ästhetischen Artikel von Arnaud, Suard, Watelet und Levesque zusammengefasst sind unter dem Titel: Dictionnaire des beaux-arts, das also eigentlich in die folgende Klasse gehört. Eine wissenschaftliche Kunst-Enzyklopädie aber, welche zugleich viel literarische Notizen enthält, ist des Verf. Versuch einer systematischen Enzyklopädie der schönen Künste. Leipz. 1802. 8.

e) Außer dem unter d angeführten Werke dieser Art sind noch zu bemerken:

Jacq. Lacombe, dictionnaire portativ des beaux-arts. Paris, 1759. 3 Bde. 8.

A. L. Millin, dictionnaire des beaux-arts. Paris, 1806. 3 Bde. 8.

Diccionario di belle arti. Opera di D. D. A. R. D. S. Segovia, 1788. 8.

Joh. Geo. Sulzer's allgemeine Theorie der schönen Künste, in einzelen nach alphabetischer Ordnung der Kunstwörter auf einander folgenden Artikeln abgehandelt. Leipz. 1771—1774. 2 Bde. 4. A. 4. (mit Zusätzen und vielen literarischen Notizen von Frdr. v. Blankenburg). Ebend. 1792—1794. 4 Bde. 8. Nachträge dazu von einer Gesellschaft Gelehrter (herausg. von Dyk und Schatz). Ebend. 1792—1808. 8 Thle. 8.

Joh. Gfr. Gruber's Wörterbuch zum Behufe der Aesthetik, der schönen Künste ꝛc. Weimar 1810 ff. 4.

Erster Abschnitt.

Reine Geschmackslehre.

§. 381.

Aesthetische Ideologie und Krimatologie.

Wie mannigfaltig auch die Gegenstände des ästhetischen Wohlgefallens sein mögen, so können sie doch nur insoferne solche Gegenstände sein, als an ihnen gewisse Eigenschaften angetroffen werden, durch welche sie ein Lustgefühl in uns erregen. Diese Eigenschaften und die darauf bezüglichen Vorstellungen werden daher zuerst in Erwägung zu ziehen sein, um sodann auch die Geschmacksurtheile selbst nach ihren ursprünglichen Bedingungen zu erforschen. Dieß giebt sonach zwei Hauptstücke, welche die ästhetische Ideologie und Krimatologie genannt werden können. *)

*) Dem ästhetischen Urtheile (χριμα) muß nämlich jederzeit eine ästhetische Idee zum Grunde liegen, sei es nun, daß diese Idee empirisch entworfen ist, wie die eines schönen Gemäldes, eines schönen Bauwerks u. d. g., oder daß sie das Gepräge der Ursprünglichkeit trägt, wie die der Schönheit überhaupt — ein Unterschied, der in der Folge noch bestimmter hervortreten wird, wie der Grund, warum solche Vorstellungen Ideen heißen.

Erstes Hauptstück.

Aesthetische Ideologie.

---

§. 382.

Weitere Gliederung.

Daß wir an gewissen Gegenständen ein eigenthümliches Wohlgefallen finden, welches man Geschmackslust nennt, ist eine Thatsache des Bewusstseins, ohne deren Anerkennung von einer Geschmackslehre gar nicht einmal die Rede sein könnte. Dasselbe Bewusstsein belehrt uns aber auch, daß wir uns anders gestimmt fühlen, wenn wir etwas Schönes, als wenn wir etwas Erhabnes wahrnehmen, indem uns dort mehr die Gestalt (also die Qualität), hier mehr die Größe (also die Quantität) des Dinges anspricht. Sonach sind die Ideen der Schönheit und der Erhabenheit zuerst in Betracht zu ziehn. Gesetzt nun, daß es Eigenschaften der Dinge gäbe, die mehr oder weniger mit der Schönheit oder der Erhabenheit verwandt wären und eben um dieser Verwandtschaft willen ein ästhetisches Wohlgefallen in dem Wahrnehmenden erregten: so würden auch sie noch einer besondern wissenschaftlichen Untersuchung bedürfen. Darum handelt dieses Hauptstück 1. von der Schönheit, 2. von der Erhabenheit, und 3. von den mit beiden verwandten Eigenschaften der Dinge.*)

*) Da außer den §. 380 angeführten allgemeinern Werken es noch viele ästhetische Schriften giebt, welche sich insonderheit mit jenen Ideen beschäftigen: so ist hier wohl der schicklichste Ort, die vornehmsten derselben zusammen namhaft zu machen.

Plato über das Wahre, Gute und Schöne. Drei

Dialogen desselben — Theätet, Philebus und Hippias der gr. — übers. mit Einleit. und Komment. von Frdr. Hülsemann. Leipz. 1807. 8. — Auch andre Gespräche des Pl., z. B. Phädros (*περι του καλου*) das Gastmahl (*περι ερωτος*) Jon (*περι Ιλιαδος η περι ποιητικου χαρακτηρος*) und selbst die Bücher vom Staate (*πολιτεια*) enthalten viele hieher gehörige Untersuchungen.

Aristoteles hat in seiner (leider nur zu verdorbenen und verstümmelt auf uns gekommenen) Schrift über die Dichtkunst (*περι ποιητικης*) ebenfalls manche ästhetische Idee (z. B. die des Tragischen und des Komischen) gut erläutert. Herausg. griech. und lat. von Gfr. Hermann. Leipz. 1802. 8. — Griech. und franz. von Batteux in der Schrift: Les quatre poétiques d'Aristote, d'Horace, de Vida et de Boileau. Paris, 1771. 2 Bde. 8. Griech. u. deutsch von J. J. Meno Valett. Leipz. u. Ronneb. 1803. 8. Auch bloß deutsch mit ausführlichen Erklärungen von Mich. Konr. Curtius. Hannov. 1753. 8. und von Joh. Gli. Buhle. Berl. 1798. 8.

Longin vom Erhabenen (*περι υψους*). Herausgeg. von Sam. Frdr. Nathan. Morus. Leipz. 1769. 8. nebst einem libellus animadversionum. Ebend. 1773. 8. und von Beni. Weiske. Leipz. 1809. 8. — Uebers. mit Anmerkk. von Joh. Geo. Schlosser. Leipz. 1781. 8.

Plotin vom Schönen (*περι του καλου*). Aus dem 6. Buche der 1. Enneade seiner Schriften besonders herausg. griech. und lat. mit Anmerkk. von Frdr. Creuzer. Heidelb. 1814. 8. Auch Enn. 5. B. 8. handelt Pl. vom Schönen, vornehmlich von der denkbaren Schönheit (*περι του νοητου καλλους*).

Augustin's Schrift vom Schönen und Schicklichen (de pulcro et apto) ist zwar verloren; doch giebt er selbst die darin aufgestellten Hauptgedanken wieder in seinen Bekenntnissen B. 4. K. 13—15. vergl. mit Dess. Schrift von der wahren Religion. K. 32.

Spaletti, saggio sopra la bellezza. Rom, 1765. 8.

J. P. de Crousaz, traité du beau. A. 2. Amsterd. 1724. 2 Bde. 12. Deutsch: Königsb. 1758. 8.

André, essay sur le beau. N. A. Paris, 1763.

2 Bde. 12. Deutsch nach einer frühern Ausgabe: Altenb. 1757. 12.

Den. Diderot, traité sur le beau. Im 1. B. seiner Oeuvres S. 309 ff. Auch deutsch in Dess. philoss. Werken. Leipz. 1774. 8.

Marcenay de Ghuy, essay sur la beauté. Paris, 1770. 8.

Fr. Hutchinson's inquiry into the original of our ideas of beauty and virtue. A. 2. Lond. 1753. 8. Deutsch: Frankf. 1762. 8.

F. Donaldson's elemens of beauty. N. A. Lond. 1787. 8. Deutsch nach einer frühern Ausg. im 27. B. der N. Bibl. der schönen Wiss. S. 1 ff.

Will. Hogarth's Analysis of beauty. N. A. Lond. 1772. 4. Franz. Paris, 1805. 2 Bde. 8. Deutsch nach einer frühern Ausg. von C. Mylius. Berlin, 1760. 8.

Edm. Burke's inquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautiful. N. A. Lond. 1772. 8. Deutsch: Riga, 1773. 8.

(*Van Beek Calkoen*) Euryalus über das Schöne. A. d. Holl. übers. von Frdr. Heidekamp. Lingen, 1803. 8.

Imm. Kant's Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. Königsb. 1764. 8. Auch in Dess. vermischten Schriften. B. 2. S. 347 ff. Ist zu verbinden mit Dess. oben (§. 380. Anm. a) angeführter Kritik der ästhet. Urtheilskr. — Vergl. Chsti. Gtthf. Hermann's Einladungsschrift: Kant und Hemsterhuis (s. des Letzten philosoph. Schriften, Th. 1. S. 12 ff.) in Ansehung ihrer Definizionen der Schönheit. Erfurt, 1791. 8. Und: Vergleichung des Begriffs der Schönheit von Baumgarten (in Dess. §. 380. Anm. b. angeführter Aesthetik) und Kant. In der N. Bibl. der schönen Wiss. B. 46. St. 2.

Gespräch über die Schönheit. Im deut. Merk. 1776. St. 2.

Ueber Theorie der Schönheit. In Lichtenberg's götting. Magaz. 1782. B. 3. St. 1.

Karl Heinr. Heydenreich's Ideen über Schönheit und Hässlichkeit. In Dess. Originalideen (s. §. 10. Anm. e) B. 3. S. 211 ff.

Ludw. Theob. Kosegarten über die wesentliche Schönheit. In Dess. Rhapsodien (Leipz. 1790. 8.) S. 3 ff.

Geo. Dreves's Resultate der philosophirenden Vernunft über die Natur des Vergnügens, der Schönheit und des Erhabnen. Leipz. 1793. 8.

Karl Ludw. Pörschke's Gedanken über einige Gegenstände der Philosophie des Schönen. Libau, 1794. 8.

Frdr. Schlegel über die Grenzen des Schönen. Im N. deut. Merk. 1795. St. 5.

Karl Ludw. Fernow über den Begriff der Schönheit. In Eggers's deut. Magaz. 1798. Jul. Nr. 7. — Ders. über das Kunstschöne. In Dess. römischen Studien (Zürich, 1806. 8.) Th. 1. Abh. 3.

Kellner, wer weiß eine Erklärung von der Schönheit? In Eggers's deut. Mag. 1800. Febr. Nr. 2. — Dess. Ideen zu einer neuen Theorie der schönen Natur und Kunst überhaupt und der Tonkunst insbesondre. Ebendas. Aug. Nr. 1. und Sept. Nr. 3.

Ferd. Delbrück, das Schöne. Berl. 1800. 8.

Chsti. Frdr. Michälis über das Schöne in objektiver Hinsicht. In der Eunomia. 1803. Febr. S. 89 ff.

Wilh. Traug. Krug's Kalliope und ihre Schwestern, oder neun Vorlesungen über das Schöne in Natur und Kunst. Leipz. und Züllich. 1805. 8.

Frdr. Bouterwek's Ideen zur Metaphysik des Schönen. Leipz. 1807. 8.

Adam Müller von der Idee der Schönheit, in Vorlesungen, gehalten zu Dresden im Winter 1807—8. Berl. 8.

Ludw. Stäckling über den Begriff vom Schönen. Berl. 1808. 12.

Chsti. Lebr. Vogel's Ideen über die Schönheitslehre in Hinsicht auf sichtbare Gegenstände überhaupt und auf bildende Kunst insbesondre. Dresden, 1812. 4. (mit vielen Kupferstichen zur Erläuterung).

K. W. F. Solger's Erwin. Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst. Berl. 1815. 2 Thle. 8.

Der Schriften, worin die ästhetischen Ideen nur beiläufig erörtert oder in besondrem Bezug auf gewisse

Kunstkreise erwogen werden (wie in *Jean Bapt. du Bos*, reflexions critiques sur la poésie et sur la peinture. Paris, 1719. 2 Bde. 12. hernach mit einem Bande vermehrt und öfter aufgelegt, z. B. Dresden, 1760. 8. auch ins Deutsche übers. von Gfr. Benj. Funk. Kopenh. 1759 ff. 3 Bde. 8. — und in Ghld. Ephr. Lessing's Laokoon oder über die Grenzen der Poesie und Malerei. N. A. Berl. 1788. 8.) sind zu viele, als daß sie hier noch Platz finden könnten.

A. Von der Schönheit.

§. 383.

Das Schöne als gefällig betrachtet.

Wiewohl das Schöne gefällt und von dem Wahrnehmenden nur unter der Bedingung, daß es ihm gefällt, für schön erklärt wird: so kommt doch dem Schönen dieses Merkmal nicht ausschließlich zu, indem auch das Angenehme, das Nützliche, das Wahre und das Gute etwas Gefälliges ist. Da wir nun nicht alles Angenehme, Nützliche, Wahre und Gute auch für schön erklären: so muß das Schöne von andern Arten wohlgefälliger Dinge verschieden sein, und ebendarum auch das Wohlgefallen am Schönen seinen eigenthümlichen Grund im menschlichen Geiste haben.

§. 384.

Unterschied des Schönen vom Angenehmen.

Das Angenehme gefällt, weil und wiefern es dem sinnlichen Triebe in irgend einer Hinsicht Befriedigung gewährt oder doch zu gewähren scheint. Es erweckt daher unmittelbar eine Begierde nach

Besitz und Genuß in demjenigen, dessen Trieb eine solche Befriedigung heischt. Das Wohlgefallen am Angenehmen ist also durch sinnliche Begierden bedingt. Das Schöne hingegen kann gefallen, wenn es auch dem sinnlichen Triebe gar keine Befriedigung verspräche und daher nicht besessen und genossen werden könnte. Das Wohlgefallen an ihm ist also nicht durch sinnliche Begierden bedingt.

§. 385.

Unterschied des Schönen vom Nützlichen.

Das Nützliche gefällt, weil und wiefern es als Mittel zu irgend einem Zwecke betrachtet wird. Wer daher den Zweck hat, will auch das Mittel haben, und so entsteht in ihm mittelbar (durch die Vorstellung jenes Zwecks) ein Streben nach Besitz und Gebrauch dessen, was ihm nützlich zu sein scheint. Das Wohlgefallen am Nützlichen ist also durch die Vorstellung irgend eines Zwecks und, wenn dieser ein sinnlicher, auch durch sinnliche Begierden bedingt. Das Schöne hingegen kann gefallen, wenn es auch keinem Zwecke als Mittel diente und daher nicht besessen und gebraucht werden könnte. Das Wohlgefallen an ihm ist also eben so wenig durch die Vorstellung eines Zweckes als durch sinnliche Begierden bedingt.

§. 386.

Unterschied des Schönen vom Wahren.

Das Wahre gefällt, weil und wiefern es mit den Gesetzen der menschlichen Erkenntniß durchaus übereinstimmt, welche Uebereinstimmung bald klar

und deutlich eingesehn, bald aber auch nur gefühlt und geahnt werden kann. Das Wohlgefallen am Wahren ist also durch die stärker oder schwächer ins Bewusstsein tretende Ueberzeugung bedingt, daß etwas um jener Einstimmung willen in spekulativer Hinsicht allgemeingültig sei. Das Schöne hingegen kann gefallen, wenn wir uns auch seiner Allgemeingültigkeit in dieser Hinsicht nicht bewusst sind oder es wohl gar für etwas bloß Erdichtetes halten. Das Wohlgefallen an ihm ist folglich von theoretischer Ueberzeugung unabhängig.

§. 387.

Unterschied des Schönen vom Guten.

Das Gute (wenn es nicht bloß, wie das Nützliche, verhältnissmäßig, sondern schlechthin so heißt — §. 52) gefällt, weil und wiefern es mit den Gesetzen des menschlichen Handelns durchaus übereinstimmt, welche Uebereinstimmung ebenfalls bald klar und deutlich eingesehn, bald aber nur mittels des Gefühls ergriffen werden kann. Das Wohlgefallen am Guten ist also durch die stärker oder schwächer ins Bewusstsein tretende Ueberzeugung bedingt, daß etwas um jener Einstimmung willen in sittlicher Beziehung allgemeingültig oder durchaus zu billigen sei. Das Schöne hingegen kann gefallen, wenn wir uns auch seiner Allgemeingültigkeit in dieser Beziehung nicht bewusst sind oder es wohl gar für etwas sittlich Gleichgültiges oder Unstatthaftes halten. Das Wohlgefallen an ihm ist daher eben so wenig von praktischer Billigung als von theoretischer Ueberzeugung abhängig. *)

*) Die angebliche Identität des Schönen mit dem

Wahren und Guten beruht lediglich darauf, daß uns das Wahre und Gute auch unter der Form des Schönen erscheinen und dann um so stärker gefallen kann. An sich aber oder dem Wesen nach sind sie ganz verschieden. Die Erzählungen der alten Dichter von den Liebeshändeln und Zänkereien ihrer Götter und Göttinnen gefallen uns als schön, wenn wir sie gleich, aus dem Gesichtspunkte der Wahrheit und der sittlichen Güte betrachtet, durchaus verwerflich finden. Und so verhält es sich auch mit dem Angenehmen und Nützlichen, welches uns ebenfalls unter einer schönen Form dargeboten werden und dann um so mehr gefallen kann, aber gleichwohl vom Schönen als solchem wesentlich verschieden ist. Die alles vereinerleienden Aesthetiker der neuern Schule vergessen die Regel: Qui bene distinguit, bene docet.

§. 388.

Das Schöne als interessant betrachtet.

Was uns gefällt, interessirt uns auch d. h. es steht in einer solchen Beziehung auf uns selbst, daß es dadurch eine gewisse Theilnahme unsers Gemüths erregt, wir also nicht gleichgültig gegen sein Dasein sind. Nun interessirt uns vorzugsweise das Angenehme und Nützliche als sinnliche, das Wahre und Gute aber als vernünftige Wesen (§. 384—387). Jenes Interesse kann also selbst ein sinnliches, dieses ein vernünftiges genannt werden. Das Schöne aber muß uns zwar auch interessiren, da es gefällt, jedoch in andrer Hinsicht. Wir wollen daher dieses eigenthümliche, mit dem Schönen verknüpfte, Interesse ein ästhetisches nennen. *)

*) Der etymologischen Wortbedeutung nach ist das ästhetische Interesse freilich ein sinnliches (§. 378. Anm.). Da jedoch der Sprachgebrauch dem Worte Aesthetik einmal eine andre Bedeutung angewiesen, so daß wir

jetzt darunter die Geschmackslehre verstehn: so wird auch das auf Geschmacksgegenstände bezügliche Interesse (oder kürzer das Geschmacksinteresse) vorzugsweise ein ästhetisches zu nennen sein. Man kann daher wohl sagen, das Wohlgefallen am Schönen sei uninteressirt, wenn man dabei, wie gewöhnlich, nur an das sinnliche Interesse denkt; aber daß es auch von jedem anderweiten Interesse frei sei, folgt daraus nicht.

§. 389.

Formales Interesse für das Schöne.

Wieferne wir uns mehr für den Gehalt einer Sache interessiren, heißt das Interesse material; wieferne wir uns aber mehr für die Gestalt derselben interessiren, formal. Nun gefällt uns das Schöne, wenn es auch in Ansehung seines Gehaltes weder angenehm und nützlich (§. 384 und 385) noch wahr und gut wäre (§. 386 und 387). Das Wohlgefallen am Schönen muß sich daher vorzugsweise auf dessen Gestalt d. h. auf die Art und Weise, wie das Mannigfaltige in ihm zur Einheit verbunden ist, beziehn; und das ästhetische Interesse heißt ebendarum ein formales. *)

*) Daß das Schöne uns vornehmlich um seiner Form willen gefalle und ebendadurch interessire, erhellet schon daraus, daß Stoffe, die für uns ganz ungenießbar und unbrauchbar sind oder scheinen, dennoch eine sehr schöne Gestalt annehmen und ebendeswegen in hohem Grade gefallen können. Wären aber auch jene Stoffe genießbar oder brauchbar, so sehen wir doch gar nicht darauf bei der Wahrnehmung und Beurtheilung des Schönen als solchen, so daß z. B. ein Bildwerk von Thon uns weit mehr gefallen oder ästhetisch interessiren kann, als ein Bildwerk von Zucker oder Gold. Sobald aber vom Angenehmen und Nützlichen die Rede, kommt der Gehalt gar sehr in Betracht. Und so auch beim Wahren und Guten. Denn es möchte eine Erkenntniß in noch

so schöne Worte gekleidet und eine Handlung mit noch so schönen Bewegungen vollzogen sein; wir würden jene doch nicht wahr und diese nicht gut nennen, wenn in Ansehung ihres innern Gehaltes und Werthes die eine falsch und die andre schlecht wäre. Uebrigens kann der Stoff wohl auch die Form heben, da ja beide ein unzertrennliches Ganze und nur durch Abstrakzion und Reflexion unterscheidbar sind.

§. 390.

Erste Erklärung der Schönheit.

Wenn das Schöne vornehmlich wegen der Art und Weise gefällt, wie das Mannigfaltige in ihm zur Einheit verbunden: so können wir zuvörderst die Schönheit für diejenige Eigenschaft eines Dinges erklären, vermöge welcher es in dem Wahrnehmenden ein formales Wohlgefallen erregt. So nennen wir nämlich das Wohlgefallen, wiefern es eine Belustigung an der auf irgend eine Weise wahrnehmbaren Form eines Dinges ist, wodurch dieses eben ein Geschmacksgegenstand wird.

§. 391.

Zweckmäßigkeit des Schönen.

Wiewohl es nicht nothwendig, einen Geschmacksgegenstand auf irgend einen bestimmten Zweck zu beziehn, um dessen willen er vorhanden und so wie er ist gestaltet wäre: so muß doch in ihm eine gewisse Zweckmäßigkeit für den Wahrnehmenden (also eine subjektive Zweckmäßigkeit) liegen, weil sonst in diesem kein Lustgefühl durch die Form eines unzweckmäßig scheinenden Dinges entstehen könnte. Es ist also der in der Gestalt selbst verborgne und während der Anschauung aus ihr gleichsam hervortretende

Schein der Zweckmäßigkeit, was den Liebhaber des Schönen belustigt. Wird nun das Schöne in der That so betrachtet, als hätt' es sonst keinen Zweck seines Daseins in dieser so zweckmäßig erscheinenden Gestalt, so heißt seine Schönheit frei oder selbständig (absolut); wird es aber auf einen anderweiten Zweck bezogen, welcher dessen Dasein in einer gewissen Form schon bestimmt, so daß das Ding nicht an sich als schön, sondern nur wie verschönt erscheint, so heißt seine Schönheit bloß anhangend oder zufällig (relativ). *)

*) Weil es in Geschmackssachen immer auf den Betrachter ankommt, wie er ein Ding nimmt, so kann leicht Streit darüber entstehn, ob in einem gegebnen Falle die Schönheit frei oder anhangend (man könnte auch sagen unbedingt oder bedingt) sei. Aber der Unterschied selbst ist doch sehr gegründet, und es beruht auch darauf ein Unterschied zwischen den schönen Künsten, wie die angewandte Geschmackslehre zeigen wird.

§. 392.

Aeußerlich- und Innerlichschönes.

Da der Sinn, als das Vermögen der Wahrnehmung, theils ein äußerer, theils ein innerer ist (§. 48), so kann auch das Schöne, als ein wahrnehmbarer Geschmacksgegenstand, theils für den äußern, theils für den innern Sinn wahrnehmbar sein. In jener Beziehung heißt es das Aeußerlich- oder Körperlichschöne, in dieser das Innerlich- oder Geistigschöne.

§. 393.

Das Außerlichschöne.

Dieses kann nur im Kreise des Sichtbaren

und Hörbaren liegen, weil wir nur mittels des Gesichts und Gehörs äußere Gegenstände so auffassen können, daß sie nicht bloß um ihres materialen Eindrucks willen gefallen, sondern auch durch die Art und Weise der Verknüpfung des Mannigfaltigen in ihnen zur Einheit, mithin schon durch ihre bloße Form das Gemüth belustigen und so Gegenstände des Geschmacks in der höhern und edlern Bedeutung dieses Wortes für uns werden (§. 378. Anm.). Darum heißen auch Gesicht und Gehör selbst höhere oder edlere Sinne. Was daher bloß durch die untern oder niedern Sinne wahrnehmbar ist, oder was am Sichtbaren uud Hörbaren selbst bloß zum Gehalte desselben gehört, ist, wenn es gefällt, nicht schön, sondern bloß angenehm oder nützlich (§. 384 und 385). *)

*) So sind Farben und Töne an sich oder einzeln bloß angenehm, indem sie dann nur als Sinnenreiz wirken; schön werden sie erst durch die Zusammensetzung, indem alsdann ein Ganzes entsteht, welches auch durch die bloße Form (als Farben- oder Tonbild) das Gemüth belustigen, also ein ästhetisches Wohlgefallen bewirken kann. Daher kann das Aeußerlichschöne wieder in das optische und akustische zerfällt werden. Hingegen was wir riechen, schmecken, fühlen oder tasten, wirkt einzig und allein als Sinnenreiz, gleichsam als organischer Kitzel, mithin durch den materialen Eindruck. Denn ob wir gleich tastend auch die Gestalt eines Körpers auffassen können, wo das Getast die Stelle des Gesichts vertritt: so ist doch diese Auffassung nur auf kleinere und nähere Gegenstände beschränkt und überdieß so unvollkommen, daß der Körper nicht augenblicklich als ein anschauliches Ganze vor uns steht, folglich auch nicht durch seine Gestalt einen so lebhaften Eindruck auf uns machen kann, als zur Bewirkung eines ästhetischen Wohlgefallens erfoderlich ist.

§. 394.

Das Innerlichschöne.

Dieses begreift alles, was in das Gebiet der innern Wahrnehmung und des dadurch vermittelten Bewusstseins fällt, also Vorstellungen, Bestrebungen, Gefühle und Gemüthszustände aller Art. Aber auch sie erhalten erst das Gepräge der Schönheit durch die Art und Weise ihrer Verknüpfung und ihrer Darstellung mittels gewisser Zeichen, wodurch sie auch dem äußern Sinne (insonderheit dem Gehöre, als dem am meisten nach innen gewandten und insoferne geistigsten Werkzeuge des äußern Sinnes) zur Wiederaufregung des innern vorgehalten werden können. Die Form der Komposizion und Exposizion ist daher in Ansehung des Innerlichschönen der eigentliche Gegenstand des ästhetischen Wohlgefallens, das sich aber hier mit andern Arten des Wohlgefallens, besonders dem am Wahren und Guten, auf das Innigste vermählen kann (§. 386 und 387). *)

*) Das Wahre und Gute in unsern Vorstellungen, Bestrebungen, Gefühlen und Gemüthszuständen bekommt also erst durch jene Form den Charakter des Schönen. Aber die Kunst vermag auch dem Falschen und Bösen diesen Charakter zu leihen, so daß sie alsdann durch den schönen Schein blendet, womit sie jenes umgiebt, wie wir es in so manchen Gedichten und Reden finden. Die Kunst kann dadurch zwar entweiht werden; aber es erhellet doch offenbar hieraus, daß das Schöne nicht einerlei mit dem Wahren und Guten. Zugleich ergiebt sich hieraus, daß das Aeußerlichschöne eigentlich nur darum und sofern ein höheres Wohlgefallen bewirkt, weil und wiefern es im Gemüthe des Wahrnehmenden auch etwas Inneres aufregt und zum Bewusstsein bringt, folglich als bedeutungsvolles Zeichen des Innern aufgefasst wird. Ohne diese Bedeutsamkeit würde das Herr-

lichste Gemälde und der wohlklingendste Gesang doch keinen lebhaftern Eindruck auf das Gemüth machen, als andre stark in die Sinne fallende Gegenstände. Insofern ist das Innerlichschöne als die Grundlage des Aeußerlichschönen zu betrachten, obwohl jenes ein noch ungebildetes Gemüth weniger anspricht als dieses. Darum werden auch Kinder von diesem früher angezogen als von jenem.

§. 395.

Das Schöne als Abbild des Wahren und Guten.

Wieferne sich das ästhetische Wohlgefallen und Interesse auf etwas sinnlich Wahrnehmbares bezieht, ist es mit dem sinnlichen, wiefern es sich aber auf die Form desselben bezieht, ist es mit dem vernünftigen verwandt (§. 388). Denn was das Gepräge der Schönheit trägt, erscheint unter der vollkommensten Form, unter welcher überhaupt etwas erscheinen kann; es erscheint als etwas Absolutes oder Idealisches. Das Schöne schwebt sonach gleichsam in der Mitte zwischen dem bloß Sinnlichen und dem rein Vernünftigen, und kann daher auch als sinnlicher Typus oder als Abbild des Wahren und Guten überhaupt betrachtet werden. *)

*) Hiedurch wird der von uns schon anerkannte Unterschied zwischen dem Schönen einerseit und dem Wahren und Guten anderseit nicht aufgehoben, sondern vielmehr bestätigt. Denn wie könnte das Schöne das Wahre und Gute sinnlich abbilden, vergegenwärtigen oder verkörpern, wenn es nicht an und für sich betrachtet etwas andres wäre? Wahrheit und Güte, für welche die Vernunft sich nur darum interessirt, weil sie nach dem Absoluten im Erkennen und Handeln oder überhaupt nach dem Idealischen strebt (§. 53), stehn also mit der Schönheit nur im Verhältnisse logischer Verwandtschaft (§. 136).

§. 396.

Zweite Erklärung der Schönheit.

Wenn das Schöne als etwas Absolutes oder Idealisches erscheint, so versetzt es auch uns selbst in eine idealische Gemüthsstimmung, welche Entzückung heißt. Es entrückt uns gleichsam der Sinnenwelt, in welcher alles endlich ist, und trägt uns empor zur Ideenwelt, welche die Vernunft als den unendlichen Inbegriff alles Vollendeten denkt. Darum können wir die Schönheit mit Recht für diejenige Eigenschaft eines Dinges erklären, vermöge welcher es in dem Wahrnehmenden mittels seiner Form eine Ahnung des Unendlichen im Endlichen erregt und ebendadurch das Gemüth belustigt. *)

*) Das Unendliche kann im Endlichen zwar nicht angeschaut, wohl aber geahnet werden, indem wir die endliche Form, die wir wahrnehmen, als die Hülle eines Höhern betrachten, das sich weder in bestimmte Begriffe fassen, noch auch durch Worte hinlänglich bezeichnen läßt. Daher begleitet ein sprachloses Entzücken die plötzliche Wahrnehmung der Schönheit; und wenn wir uns auch nachher darüber aussprechen, so bleiben die Worte doch stets ein sehr unvollkommner Ausdruck dessen, was wir innerlich fühlen. Das Schöne ist sonach ein unaussprechliches Geheimniß, selbst für den, der es hervorbringt. Er bringt es aber auch nur in Stunden der höheren Weihe hervor, die man Begeisterung nennt.

§. 397.

Verhältniß des Schönen zu den Gemüthskräften.

Indem wir etwas Schönes wahrnehmen, wird einerseit der Verstand befriedigt durch Auffassung einer Form, die als höchst zweckmäßig und vollkom-

men erscheint, anderseit aber auch die Einbildungskraft durch eine idealische Gemüthsstimmung, wo wir im Endlichen das Unendliche ahnen und uns frei fühlen von dem Zwange, der in der bloßen Erkenntniß eines gegebnen Gegenstandes die Einbildungskraft den Gesetzen des Verstandes unterwirft. Durch die Wahrnehmung des Schönen werden also beide Kräfte auf eine leichte und doch regelmäßige Weise beschäftigt — welche Beschäftigungsart man ein Spiel nennt, als Gegensatz der Arbeit, welche anstrengend und beschwerlich — so daß ihre Thätigkeit zugleich als frei und als einstimmig erscheint.

§. 398.

Dritte Erklärung der Schönheit.

Wenn das Schöne Verstand und Einbildungskraft auf die eben angezeigte Art beschäftigt, so erhöht es auch unser Lebensgefühl. Denn dieses Gefühl ist nichts anders als Bewusstsein einer in Wirksamkeit übergegangenen Kraft, und es muß um so stärker werden, je mehr wir uns der Wirksamkeit jener Kräfte bewusst werden, und je freier und harmonischer diese Wirksamkeit ist. Die Schönheit kann daher auch für diejenige Eigenschaft eines Dinges erklärt werden, vermöge der es mittels seiner Form die Einbildungskraft in ein freies, aber mit dem Verstande einstimmiges, Spiel versetzt und ebendadurch das Lebensgefühl des Wahrnehmenden erhöht. *)

*) Also ist auch das Wohlgefallen am Schönen nichts andres, als das durch die Wahrnehmung eines Gegenstandes, dessen Form als höchst zweckmäßig und vollkommen erscheint, erhöhte und beförderte Lebensgefühl. Dieses aber ist nothwendig Lustgefühl, und

zwar ein reines d. h. mit keiner Unlust vermischtes. Denn Unlust könnte nur aus irgend einer Hemmung oder Störung des Lebensgefühls hervorgehn. Zugleich ergiebt sich hieraus, daß die bekannten Erklärungen der Schönheit als einer anschaulichen oder sinnlich-erkannten Vollkommenheit, oder als der Einheit in der Mannigfaltigkeit, oder auch als derjenigen Eigenschaft eines Dinges, wodurch es das ästhetische Bedürfniß unsers Geistes, sich mit freiem Wohlgefallen für etwas zu interessiren, befriedigt ꝛc. — zwar viel Wahres enthalten, aber doch den Begriff nicht genug bestimmen und erschöpfen. Ob aber eine ihn durchaus bestimmende und erschöpfende Erklärung gefunden werden könne, ist freilich eine andre Frage.

§. 399.

Ideal der Schönheit.

Wiewohl die Schönheit überhaupt etwas Idealisches ist (§. 395), so lässt sich doch auch in dieser Beziehung ein Höchstes (maximum) denken, welches dann vorzugsweise das Ideal der Schönheit heißt. Dieses müsste demnach ein einzeles Ding sein, an welchem die Schönheit in ihrer ganzen Fülle und Vollendung angetroffen würde. In der Natur giebt es ein solches nicht, da ihre Erzeugnisse die Idee der Schönheit nur in zerstreuten Zügen und unter mannigfaltigen Beschränkungen darstellen. Die Kunst aber strebt wenigstens danach, etwas der Art hervorzubringen, indem die Einbildungskraft des Künstlers ein Bild entwirft, das jener Idee völlig entsprechen soll, und seine Darstellungskraft dasselbe an irgend einem äußern Stoffe zu verwirklichen sucht, wenn auch die Beschränktheit der Menschenkraft hier ebenfalls nur Annäherung gestattet. Die angewandte Geschmackslehre muß als

schöne Kunstlehre hierüber weitere Auskunft geben (§. 379. Anm.). *)

*) Es lässt sich schon im voraus einsehn, daß, wenn die Kunst ein Ideal der Schönheit schaffen soll, sie dazu einer bestimmten Form bedarf, welche als die vollkommenste betrachtet werden kann. Da nun die uns selbst bekannte Natur nichts Vollkommneres als den Menschen hervorgebracht hat (§. 372): so ist die Menschenform unstreitig die tauglichste zum Ideale der Schönheit. Dieses wird aber dann von selbst wieder in eine Mehrheit von Idealen zerfallen, indem die Menschenform selbst nach Geschlecht, Alter und andern Umständen sehr verschieden ist. So entstehen die Ideale eines schönen Mannes, Weibes, Greises, Kindes u. s. w. Daß es auch Ideale schöner Thiere (Pferde, Löwen, Stiere, Hunde u. s. w.) geben könne, leidet keinen Zweifel. Sie sind aber doch, in Vergleichung mit dem Menschenideale, nur Ideale von niederem Range, mithin jedes bloß als Höchstes in seiner Art zu betrachten. Uebrigens vergleiche man:

Lamb. Herm. Ten Kate, discours sur le beau idéal des peintres, sculpteurs et poëtes. Vor dem 3. B. der franz. Ausg. der Werke des brittischen Malers Richardson. Amsterd. 1728. 8.

Stef. Arteaga, ricerche filosofiche sulla bellezza ideale come ogetto di tutte l'arti imitative. Madr. 1789. 8.

Ueber das Ideal. In Meusel's Miszellaneen artistischen Inhalts. H. 4. — Auch findet sich in Lessing's Kollektaneen ein Artikel unter dem Titel: Ideal.

Karl Glo. Horstig über das Ideal der Antike. In der N. Biblioth. der schönen Wissenschaften. B. 58. Nr. 1. S. 3—20.

Matth. Norbergii diss. de ideali veterum Graecorum in artibus ingenuis pulcritudine. Lund, 1791. 4.

Chsto. Mart. Wieland über die Ideale der griechischen Künstler. Im 24. B. seiner Werke.

Von den Idealen der Wissenschaft, der Kunst und des Lebens. Eine Vorlesung in der deut. Gesellschaft

zu Königsberg geh. u. mit einigen Anmerkk. herausg. von Wilh. Traug. Krug. Königsb. 1809. 8.

B. Von der Erhabenheit.

§. 400.

Das Erhabne als gefällig betrachtet.

Das Erhabne hat mit dem Schönen gemein, daß es gefällt, und wird daher auch von Manchen unter dem Titel des Schönen mit begriffen. Da aber das Lustgefühl, welches mit der Wahrnehmung eines erhabnen Gegenstandes in uns entsteht, dem Bewusstsein zufolge von ganz eigner Art ist: so unterscheiden wir mit Recht das Erhabne als besondres Objekt des ästhetischen Wohlgefallens von dem bisher betrachteten Schönen im eigentlichen Sinne, und wollen daher zuvörderst diesen Unterschied selbst genauer zu bestimmen suchen.

§. 401.

Unterschied des Erhabnen vom Schönen.

Wenn sich etwas durch seine Größe dergestalt auszeichnet, daß es sich über andre Dinge weit erhebt, so nennen wir es erhaben und betrachten es ebendarum mit Wohlgefallen. Dieses Wohlgefallen bezieht sich also nicht wie beim Schönen auf die Gestalt als eine qualitative, sondern auf die Größe als eine quantitative Bestimmunng der Dinge, und kann daher auch durch einen scheinbar formlosen oder ungestalteten Gegenstand erweckt werden, ob es gleich nichts an sich oder schlechthin Formloses geben kann (§. 307). *)

*) Große über einander herstürzende Meereswogen oder über einander aufgethürmte Felsenmassen, die man als erstarrte Wogen betrachten kann, erscheinen uns als etwas Formloses, können also nicht wegen ihrer schönen Gestalt gefallen, sondern ihre Größe allein muß dasjenige sein, was an ihnen gefällt, wenn sie überhaupt gefallen.

§. 402.

Erste Erklärung der Erhabenheit.

Da jedes Große, mit einem noch Größern verglichen, auch als klein erscheinen kann, so muß das Erhabne, wenigstens im Augenblicke der Wahrnehmung, als über alle Vergleichung groß oder so groß erscheinen, daß alles Andre, mit ihm verglichen, klein zu sein scheint. Es muß der Einbildungkraft als ein schlechthin Großes (absolute magnum) erscheinen, gleich als wenn es sich mit keinem andern Dinge vergleichen und dadurch in Ansehung seiner Größe schätzen ließe. Wir können daher zuvörderst die Erhabenheit für diejenige Eigenschaft eines Dinges erklären, vermöge welcher es in dem Wahrnehmenden durch seine übermäßige Größe ein Wohlgefallen erweckt. Uebermäßig aber heißt die Größe, wenn es der Einbildungskraft an einem sinnlichen Maßstabe zur Schätzung derselben fehlt.

§. 403.

Extensiv- und Intensiverhabnes.

Da die Größe der Erkenntnissgegenstände theils extensiv theils intensiv ist (§. 287), so kann auch das Erhabne selbst in das extensive und das intensive eingetheilt werden, je nachdem es entweder

wegen der Größe seiner Ausdehnung oder wegen der Größe seiner Wirksamkeit als erhaben erscheint. *).

*) Jenes nennen Manche auch das mathematische, dieses das dynamische Erhabne. Da indessen die Mathematik keine übermäßige Größe anerkennt und auch die intensive Größe zu messen sucht, so scheinen diese Ausdrücke minder angemessen. Eher könnte man jenes das körperliche, dieses das geistige Erhabne nennen, wenn sich nicht das intensive Erhabne auch in der Körperwelt fände.

§. 404.

Das Extensiverhabne.

Wenn etwas in Ansehung seiner Ausdehnung oder seines Umfangs so groß ist, daß die nach und nach aufzufassenden Theile desselben nicht mehr in ein Ganzes zusammengefasst werden können: so erliegt die Einbildungskraft gleichsam unter der Größe des Gegenstandes, und nur die Vernunft vermag ihn noch durch die Idee der unbedingten Totalität als ein Ganzes vorzustellen. Er erscheint also als unermesslich, wenn er es auch an sich nicht wäre, ist, ästhetisch betrachtet, übermäßig groß, und heißt sonach erhaben in extensiver Hinsicht. Indem sich aber die Vernunft durch jene Idee eines solchen Gegenstandes bemächtigt, wird er dem Gemüthe des Wahrnehmenden eine Veranlassung, sich seiner eignen Erhabenheit über die Schranken der Sinnlichkeit bewusst zu werden, und erweckt auf diese Art ein Wohlgefallen durch das Uebermaß seiner extensiven Größe.

§. 405.

Das Intensiverhabne.

Wenn etwas in Ansehung seiner Wirksamkeit oder Kraftäußerung so groß ist, daß es jeder andern Naturkraft überlegen zu sein scheint: so erliegt die Einbildungskraft ebenfalls unter der Vorstellung einer solchen Kraft, gegen welche auch unsre eigne Naturkraft als ein Nichts verschwindet, und nur die Vernunft ist durch die Idee einer moralischen Kraft, die jeder physischen Trotz bietet, einem solchen Gegenstande gewachsen. Er erscheint also als unwiderstehlich, wenn er es auch an sich nicht wäre, ist, ästhetisch betrachtet, übermäßig kräftig, und heißt sonach erhaben in intensiver Hinsicht. Indem sich aber die Vernunft durch jene Idee eines solchen Gegenstandes bemächtigt, wird er dem Gemüthe des Wahrnehmenden eine Veranlassung, sich seiner eignen Erhabenheit über alles Physische bewusst zu werden, und erweckt auf diese Art ein Wohlgefallen durch das Uebermaß seiner intensiven Größe. *)

*) Ein Gegenstand kann zugleich extensiv und intensiv erhaben sein, wie ein großer feuerspeiender Berg oder das vom Sturme bewegte Weltmeer. Die intensive Erhabenheit wird aber dann den Betrachter stärker ergreifen, als die extensive. Wenn vom Erhabnen in geistiger Beziehung die Rede, so kommt nur die intensive Erhabenheit in Betracht. Wir reflektiren dann unmittelbar auf die innere oder moralische Kraft, die sich im Kampfe mit äußeren Hindernissen durch Gesinnungen und Handlungen als eine solche offenbart, welche jeder physischen Kraft Trotz bietet, und dadurch das Bewusstsein unsrer eignen Erhabenheit veranlasst. (Hierauf beruht insonderheit der Begriff des Tragischen. §. 423).

§. 406.

Zweite Erklärung der Erhabenheit.

Ungeachtet das Erhabne, was wir wahrnehmen, immer ein Endliches ist, weil alle Wahrnehmung in den Schranken der Sinnlichkeit befangen: so erweitert es sich doch in der Betrachtung zu einem Unendlichen, weil wir seine Größe in kein bestimmtes Maß fassen können, mithin diese Größe für uns ästhetisch überschwenglich ist. Indem es nun ebendadurch ein lebhafteres Bewusstsein unsrer eignen Erhabenheit veranlasst, versetzt es uns noch mehr als das Schöne in eine idealische Gemüthsstimmung, wo wir das Unendliche selbst anzuschauen glauben und ein desto stärkeres Wohlgefallen an dem Gegenstande finden. Darum können wir die Erhabenheit mit Recht für diejenige Eigenschaft eines Dinges erklären, vermöge welcher es im Gemüthe des Wahrnehmenden mittels seiner überschwenglichen Größe eine Anschauung des Unendlichen im Endlichen erregt und ebendadurch das Gemüth belustigt. *)

*) Eine wirkliche Anschauung des Unendlichen findet zwar beim Erhabnen so wenig statt, als beim Schönen (§. 396. Anm.), aber doch eine scheinbare; weshalb wir hier das Wort Anschauung statt Ahnung wohl brauchen dürfen. Denn so lange wir vom Erhabnen ganz ergriffen sind, erscheint es uns doch, wegen seiner überschwenglichen Größe in der Ausdehnung oder Wirksamkeit, als ein Unendliches; wenn wir gleich hinterher bei kälterer Reflexion einsehn, daß das Wahrgenommene als solches doch nur ein Endliches ist. Denn selbst der gestirnte Himmel hat für die Wahrnehmung seine Schranken, die wir aber in Gedanken durchbrechen können, indem wir von Gestirn zu Gestirn fortschreiten, soweit wir nur wollen.

§. 407.

Verhältniß des Erhabnen zu den Gemüthskräften.

Indem wir etwas Erhabnes wahrnehmen, werden zwar Einbildungskraft und Verstand nicht so befriedigt, wie beim Schönen (§. 397). Vielmehr macht das Erhabne in dieser Beziehung zuerst einen beschränkenden oder hemmenden Eindruck auf das Gemüth, weil Einbildungskraft und Verstand es nicht nach dem gewöhnlichen Maßstabe der Erfahrungsgegenstände zu umfassen vermögen. Indem sich aber die Vernunft des Gegenstandes bemächtigt und ihn idealisch auffasst, fühlt sich das Gemüth nachher in seiner Thätigkeit gehoben und erweitert, und selbst die Einbildungskraft kann dann, getragen von den Ideen der Vernunft, im Unendlichen walten und mit Freiheit gestalten, was ihr beliebt, so daß hier Einbildungskraft und Vernunft in einer freien und harmonischen Thätigkeit begriffen sind. *)

*) Wenn wir z. B. den gestirnten Himmel als einen unermesslichen Inbegriff unzählbarer Weltkörper betrachten, so kann die Einbildungskraft diese Körper mit lebendigen Wesen aller Art bevölkern und in völliger Einstimmung mit der Vernunft allerlei sinnreiche Hypothesen darüber erdenken, wie man sie im dritten Theile von Kant's allgemeiner Naturgeschichte und Theorie des Himmels findet. Denn hier ist von den Bewohnern der Gestirne auf eine Art die Rede, daß man die dichtende Einbildungskraft gleichsam Hand in Hand mit der analogisch schließenden Vernunft gehen sieht — was in einem Felde, wohin die Wahrnehmung gar nicht dringen kann, allerdings erlaubt ist.

§. 408.

Dritte Erklärung der Erhabenheit.

Wenn das Erhabne Vernunft und Einbildungskraft auf die eben angezeigte Art beschäftigt, so erhöht es auch unser Lebensgefühl (§. 398), und zwar in einem noch stärkeren Maße, als das Schöne, weil wir uns in der freien und harmonischen Wirksamkeit jener Kräfte dergestalt erhoben fühlen, daß wir uns ebendadurch der Erhabenheit unsers eignen Wesens kräftig bewusst werden. Die Erhabenheit kann daher auch für diejenige Eigenschaft eines Dinges erklärt werden, vermöge der es mittels seiner überschwenglichen Größe Einbildungskraft und Vernunft dergestalt in Anspruch nimmt, daß ebendadurch das Lebensgefühl des Wahrnehmenden erhöht wird. *).

*) Das Wohlgefallen am Erhabnen wäre sonach zwar auch nichts anders als ein erhöhtes oder befördertes Lebensgefühl. Weil es aber durch die Wahrnehmung eines Gegenstandes entsteht, dessen Größe als überschwenglich oder in kein bestimmtes Maß zu fassend erscheint: so ist es nicht wie das Wohlgefallen am Schönen ein reines Lustgefühl (§. 398. Anm.), sondern vielmehr ein mit Unlust vermischtes, in welchem aber die Lust nicht nur überwiegend ist, sondern durch die beigemischte Unlust selbst gesteigert wird. Jeder erhabne Gegenstand hat nämlich anfangs etwas Abstoßendes an sich, indem wir ihn wegen seiner übermäßigen Ausdehnung oder Wirksamkeit nicht sogleich erfassen können. Er kann daher sogar Furcht, Schreck oder Grausen erregen, besonders wenn er uns noch neu und mehr intensiv als extensiv erhaben ist (wie ein Vulkan oder Seesturm für den mit solchen Erscheinungen Unbekannten). Aber sobald der erste Eindruck vorüber und die Furcht vor der Gefahr verschwunden oder besiegt ist, so treten die höhern Gemüthskräfte ins Spiel, und der

Gegenstand, der sie in Thätigkeit setzt, gefällt um so mehr, je ein stärkeres Bewusstsein er in uns von unsrer eignen Erhabenheit erregt. Darum kommt hier die Subjektivität des Wahrnehmenden in Ansehung seiner Empfänglichkeit für ein solches Wohlgefallen noch mehr in Betracht, als beim Schönen. Und ebendaher werden Viele (besonders Ungebildete) vom Schönen weit leichter und stärker angezogen, als vom Erhabnen, was aber die obige Theorie eher bestätigt, als widerlegt.

§. 409.

Verbindung des Erhabnen mit dem Schönen.

Kleine Gegenstände können nicht das Gepräge der Erhabenheit tragen, weil dieß dem Begriffe der Erhabenheit widerstreitet, ob sie gleich einer schönen Form empfänglich sind. Große Gegenstände aber können sowohl als erhaben wie auch als schön erscheinen, sobald sie nicht an das Formlose oder Ungestaltete grenzen (§. 401). Wenn sich daher Schönheit und Erhabenheit an demselben Gegenstande vermählen sollen, so muß dieser, seiner Größe ungeachtet, doch in einer bestimmten Form hervortreten; weshalb hier die Erhabenheit nur in einem niedern Grade stattfinden kann. *)

*) So in kolossalen Bild- und Bauwerken, die, wenn sie zugleich schön sein sollen, nicht ins Ungeheure oder Enorme übergehn dürfen. Da hohe Gebirge, in der Nähe gesehn, als ungeheure Felsenmassen erscheinen, so werden sie das Gepräge der Schönheit erst durch die Ferne erhalten, wo sie mäßigere und bestimmtere Formen annehmen. Die Schönheit einer Gegend wird daher gehoben, oder die schöne Gegend erhält das Gepräge der Erhabenheit, wenn sie durch hohe Gebirgsketten umfasst wird. Diese beschränken zwar als Gränzen der Gegend den Blick, werden aber von der Einbildungskraft leicht überflogen, so daß sich dieselbe jenseit gleichsam ins Unendliche ausbreiten kann.

§. 410.

Ideal der Erhabenheit.

Da die Größe ein an sich unbestimmter Begriff ist und sich daher in Gedanken ins Unendliche steigern lässt: so lässt sich in dieser Beziehung auch kein Höchstes (maximum) denken, man müsste denn das Unendliche selbst so denken. Dieses aber lässt sich in kein bestimmtes Bild fassen. Also kann es auch kein Ideal der Erhabenheit geben, sondern nur ein erhabnes Ideal der Schönheit, wenn nämlich ein Ideal der Schönheit zugleich das Gepräge der Erhabenheit trägt, wo aber diese nicht im höchsten Grade stattfinden kann (§. 399 und 409). *)

*) Wollte man Gott das Ideal der Erhabenheit nennen, so wäre dieß ein bloß geistiges Ideal, für das es kein anschauliches Bild giebt. Wollte man aber Gott in einem solchen Bilde darstellen, so würde immer nur ein erhabnes Ideal der Schönheit entstehn, dergleichen Phidias in seinem olympischen Jupiter nach den Berichten der Alten verwirklicht haben soll.

C. Von den mit Schönheit und Erhabenheit verwandten Eigenschaften der Dinge.

§. 411.

Doppelte ästhetische Verwandtschaft.

Die ästhetischen Eigenschaften der Dinge können mit der Schönheit und der Erhabenheit auf zweifache Art in einem verwandtschaftlichen Verhältnisse stehn, nämlich durch Einstimmigkeit und durch Entgegengesetztheit; wobei wieder ver-

schiedne Grade stattfinden können, die sich aber nicht so leicht in bestimmte Begriffe fassen und mit bestimmten Worten bezeichnen lassen, weil sie oft nur durch unmittelbare Anschauung und Empfindung zu ergreifen sind.

§. 412.

Das Hübsche.

Was in seiner Gestalt der Idee der Schönheit zwar nicht widerspricht, aber auch nicht völlig entspricht, heißt nur hübsch. Es bezeichnet also dieser Ausdruck einen niedern Grad der Schönheit, oder die Schönheit, wie sie in der Erfahrung mit gewissen Beschränkungen gegeben; weshalb man sie auch, als Erzeugniß der Natur gedacht, die natürliche nennt, im Gegensatze der idealen, nach welcher die Kunst strebt (§. 399). Indessen hat auch das Hübsche seine Abstufungen; und wie die Natur etwas erzeugen kann, das sich dem Ideale der Schönheit sehr nähert, so kann auch die Kunst etwas hervorbringen, das sich weit davon entfernt und höchstens nur hübsch genannt werden mag.

§. 413.

Das Reizende.

Wieferne das Schöne durch eine gewisse Annehmlichkeit den Sinnen schmeichelt und daher auch den Trieb zu erregen vermag, heißt es reizend. Das Angenehme ist nämlich schon an sich reizend (§. 384), das Schöne aber wird es erst durch seine Verschmelzung mit dem Angenehmen. Die Schönheit bedarf also zwar des Reizes nicht, um ästhetisch

zu gefallen, macht aber doch durch den Zutritt desselben einen stärkern Eindruck auf das Gemüth. Indessen darf sie auch nicht mit Reizen überladen sein, weil sie dadurch ihren eigenthümlichen Charakter verliert und das formale Wohlgefallen an derselben sich in ein materiales verwandelt.*)

*) Die Schönheit wird vornehmlich reizend durch Bewegung (z. B. im Tanze). Daraus folgt aber nicht, wie Lessing im Laokoon (Absch. 21) behauptet, daß der Reiz selbst nichts anders sei, als Schönheit in Bewegung. Denn Reiz kann auch ohne Schönheit stattfinden, so wie anderseit ein schöner Körper auch in Ruhe reizend sein kann, wenn er nur sonst mit Reizen ausgestattet ist.

§. 414.

Das Anmuthige.

Wiewohl die Schönheit sich auch mit starken, kräftigen, selbst etwas rauhen Formen verträgt, so tritt sie doch gleichsam näher an das Gemüth und spricht es freundlicher an, wenn sie in feinen, zarten und sanften Formen erscheint. Dadurch erhält sie das Gepräge der Anmuth. Das Schöne heißt also anmuthig, wiefern es durch eine gewisse Feinheit, Zartheit und Sanftheit seiner Form dem Gemüthe vorzüglich wohlthut. Ebendadurch wird es lieblich, indem es sich Zuneigung erwirbt oder mit besondrer Gunst betrachtet wird. *)

*) Hierauf bezieht sich auch der Ausdruck grazios. Denn Grazie (χαρις) ist nichts anders als Anmuth, vornehmlich, wenn sie sich in angemessner Bewegung zeigt. Das Anmuthige an sich ist daher bloß eine besondre Art des Reizenden. Deswegen wird die Anmuth auch Liebreiz genannt. Und die Grazien oder Charitinnen als Göttinnen der Anmuth (Huldgöttinnen) befinden sich

nach der Mythe im Gefolge der Venus oder Aphrodite als Göttin der Schönheit, weil die Schönheit durch Anmuth zur Liebe reizt. Wieferne das Anmuthige unser Gemüth in einen behaglichen Zustand versetzt, wo man sich innerlich wohl und heiter fühlt, kann es auch gemüthlich heißen, obwohl dieser Ausdruck auch subjectiv genommen und dann auf den Reichthum des Gemüths an feinen, zarten und sanften Gefühlen bezogen wird.

§. 415.

Das Niedliche.

Wenn das Schöne in einem verjüngten Maßstabe stattfindet, mithin etwas nicht bloß ungeachtet seiner Kleinheit, sondern eben um seiner mit Schönheit verbundnen Kleinheit willen gefällt, so heißt es niedlich. Die Niedlichkeit ist daher kleinere Schönheit im Kleinen, oder ein niedrer Grad der Schönheit, wie er gewöhnlich in kleineren Formen angetroffen wird; denn die höhere Schönheit fodert auch größere Formen, um sich in ihnen ganz zu enthüllen. Große Gegenstände können ebendarum nicht im Ganzen, sondern nur in einzelen Theilen niedlich sein. Auf erhabne Gegenstände aber läßt sich dieses Merkmal nie beziehn, weil das Erhabne als über alle Vergleichung groß erscheint (§. 402), beim Niedlichen aber, in Gedanken wenigstens, eine Vergleichung zwischen dem Größern und Kleinern stattfindet. *)

*) Das Kleinere heißt also nicht darum niedlich, weil es bloß als eine Nachahmung des Größern betrachtet wird — denn diese Betrachtungsart ließe sich auch umkehren, und die bloße Nachahmung könnte auch etwas Misfälliges hervorbringen — sondern das Kleinere muß auch in einem gewissen Grade schön sein, wenn es niedlich heißen und als solches gefallen soll.

§. 416.

Das Zierliche.

Was bloß als zufälliger Schmuck oder Putz eines Gegenstandes betrachtet wird, heißt eine Zierde oder Verzierung, und der Gegenstand selbst wird daher zierlich oder verziert genannt, wenn solch Beiwerk zur Erhöhung des ästhetischen Wohlgefallens an ihm angetroffen wird. Durch Zierden allein kann also ein Gegenstand nicht schön werden; wenn aber seine Schönheit dadurch gehoben werden soll, so dürfen sie als etwas Außerwesentliches nicht dem Wesentlichen widerstreiten, auch nicht so gehäuft sein, daß sie die Schönheit selbst verhüllen. Je mehr sich daher die Schönheit eines Gegenstandes dem Ideale nähert, desto weniger verträgt sie sich mit der Zierlichkeit. Wieferne das Schöne von zufälligem Schmucke frei ist, heißt es einfach-schön. Die ästhetische Einfachheit oder Einfalt ist also das Gegentheil der Zierlichkeit; und wie dieselbe der höhern Schönheit vorzüglich zusagt, so ist sie noch mehr der Erhabenheit angemessen, indem das Erhabne gar keine Verzierungen leidet. *)

*) Uebermäßige oder am unrechten Orte angebrachte Zierlichkeit heißt Geziertheit, das Streben danach Ziererei. — Eleganz deutet auf Auswahl im Gebrauche der Verzierungen, Nettigkeit auf Entfernung alles Verunstaltenden, besonders des Schmutzes, in welcher Beziehung dieselbe auch Reinlichkeit heißt. Diese ist daher die erste Bedingung der Zierlichkeit; denn Schmuck mit Schmutz gepaart ist im höchsten Grade widerlich. — Die nackte Schönheit gefällt eben wegen der Abwesenheit alles sie verhüllenden Putzes, fodert aber vom Anschauer ein reines (von moralischem Schmutze freies) Gemüth.

§. 417.

Das Große.

Wie das Hübsche zum Schönen, so verhält sich das Große zum Erhabnen (§. 412). Das Große (magnum s. grande) hat nämlich nicht bloß überhaupt Größe (quantitas), sondern eine bedeutende, hervorragende Größe, welche bestimmter Großheit (magnitudo s. granditas) heißt (§. 285). Das Große in diesem Sinne kann daher auch grandios genannt werden, wiewohl der letzte Ausdruck mehr auf das Intensivgroße bezogen wird, so daß man darunter das Hohe, Edle und Würdige versteht, mithin dasjenige, was sittliche Größe (wenigstens den Schein derselben) hat und dadurch Achtung gebietet. Großheit ist also ein niedrer Grad von Erhabenheit, indem sich beim Erhabnen sowohl als beim Schönen unendlich viele Abstufungen denken lassen.

§. 418.

Das Kolossale.

Das Große heißt insonderheit kolossal, wenn es in Ansehung seiner Ausdehnung dasjenige Mittelmaß überschreitet, welches jedem Dinge in seiner Art natürlich ist und daher gewöhnlich angetroffen wird. Darum heißen Standbilder über Lebensgröße Kolossen oder Kolossalstatuen, von welchen auch der Ausdruck zunächst entlehnt ist. Das Kolossale überhaupt ist also ein Extensivgroßes, welches sich dem Erhabnen nähert, kann aber auch zur Bezeichnung einer bedeutenden intensiven Größe (hoher Macht oder großer Kraft) gebraucht werden, wie wenn Götter und Helden als Kolossen abgebildet

werden. Das Kolossale findet aber auch an andern Dingen (z. B. an Bauwerken) statt. *)

*) Da in der Entfernung alles kleiner wird, so müssen Figuren, welche sehr hoch aufgestellt oder nur aus der Ferne beschaut werden sollen, auch sehr kolossal sein, damit sie nicht zu sehr ins Kleinliche fallen.

§. 419.

Das Wunderbare und Furchtbare.

Was von der gewöhnlichen Naturordnung abzuweichen scheint, heißt wunderbar (§. 325), und wiefern es uns mit einem Uebel zu bedrohen scheint, furchtbar. Daher kann das Erhabne, besonders für den, welchem es noch neu, sowohl wunderbar als furchtbar sein (§. 408. Anm.). Das Wunderbare und Furchtbare kann bis zum Ungeheuern oder Enormen und Gräßlichen oder Schauderhaften gesteigert werden, wenn es die gewöhnliche Norm so sehr überschreitet und so gewaltige Wirkungen hervorbringt, daß es ein an Entsetzen gränzendes Staunen und Grausen erregt. Ein ästhetisches Wohlgefallen aber kann mit der Wahrnehmung solcher Dinge nur insoferne verknüpft sein, als sie zugleich das Gepräge der Erhabenheit an sich tragen. *)

*) Wenn der Geschmack an solchen Dingen so über Hand nimmt, wie jetzt auf der Bühne, so ist das wohl auch ein trauriger Beweis vom Verfalle der Kunst.

§. 420.

Das Feierliche und Prächtige.

Was unser Gemüth in eine ernste, der religiosen

analoge, Stimmung versetzt, heißt feierlich, und wiefern es zugleich einen hohen Glanz um sich her verbreitet, prächtig oder prachtvoll. Feierlichkeit und Pracht ist daher vornehmlich solchen Gegenständen eigen, bei deren Wahrnehmung die Idee der Herrlichkeit und Mächtigkeit in uns erregt wird, durch welche sich also eine große Natur- oder Menschenkraft zu offenbaren scheint. Die Verwandtschaft des Feierlichen und Prächtigen mit dem Intensiverhabnen ist daher unverkennbar. *)

*) Hieraus erklärt sich, warum der religiose Kultus das Feierliche und Prachtvolle liebt. Nur darf es nicht dabei zur Hauptsache gemacht werden, weil sonst der Kultus (wie der katholische) in ein leeres Schaugepränge ausartet.

§. 421.

Das Pathetische.

Was Gemüthsbewegungen (παθη, affectus s. commotiones animi) erregt, heißt pathetisch im weitern Sinne, im engern aber, wenn jene Bewegungen von der stärkern und edlern Art, und daher mit einem mehr oder weniger klaren Bewusstsein des eignen Werthes verknüpft sind. Man kann daher auch das Feierliche und Prächtige, und selbst das Erhabne, pathetisch nennen. Wiefern aber das Pathetische dargestellt werden soll, muß der Darstellende selbst auch pathetisch affizirt sein, d. h. in einer durch Bewegungen jener Art erhöhten Gemüthsstimmung sich befinden, weil er sonst das Pathetische bloß affektiren und durch Uebertreibung im Darstellen den Mangel jener Gemüthsstimmung zu ersetzen suchen würde — woraus das falsche Pathos hervorgeht,

welches man auch Schwulst oder Bombast (tumor, ογκος, παρενθυρσος) nennt. *)

*) Der pathetisch Affizirte ist selbst und macht durch Mittheilung auch Andre gleichsam innerlich warm. Dieser ästhetischen Wärme steht die ästhetische Kälte oder das Frostige (frigidum, ψυχρον) entgegen, welches immer eine Folge des falschen oder bloß affektirten Pathos ist. Kunstwerke, in welchen sich kein lebendiges Gefühl, sondern nur ein berechnender Verstand ausspricht, heißen ebendarum kalt oder frostig.

§. 422.

Das Rührende.

Was unser Gemüth in eine unruhige, zwischen Wohl- und Wehesein schwankende, zuletzt aber überwiegend angenehme Stimmung versetzt, heißt rührend. Daher rührt uns das Erhabne, indem bei der Wahrnehmung desselben ein solcher Wechsel von Unlust und Lust stattfindet (§. 408. Anm.). Indessen kann uns auch das Schöne rühren, wenn es so modifizirt erscheint, daß es durch Erregung des Mitgefühls uns in jene Stimmung versetzt. Um aber leicht gerührt zu werden, muß der Mensch ein lebhafteres Empfindungsvermögen haben, damit der Eindruck dessen, was rühren soll, nicht bloß an der Oberfläche des Gemüths hinstreife, sondern in die Tiefe gehe. Diese Empfänglichkeit für das Rührende heißt daher Empfindsamkeit (Sentimentalität), und ebendarum heißt sowohl der, welcher leicht gerührt wird, als das, was einen solchen leicht rührt, empfindsam (sentimental). *)

*) Die Alten befassten das Rührende und also auch das Empfindsame mit unter dem Pathetischen, weil sie diesen Ausdruck im weitern Sinne nahmen (§. 421). In-

dessen wird in den meisten Fällen auch das Pathetische im engern Sinne rührend für den Empfindsamen sein. Von der affektirten Empfindsamkeit aber, welche besser Empfindelei heißt, ist hier nicht die Rede. Daß die alte Kunst nichts vom Sentimentalen gewusst oder doch keinen Gebrauch davon gemacht habe, sondern dieser erst durch die neuere, romantisch genannte, und aus einer eignen Verschmelzung des Christenthums und des Ritterthums hervorgegangene Poesie in das Kunstgebiet eingeführt worden, und daß hierin eben der wesentliche Unterschied zwischen dem Antiken und dem Modernen in der Kunst bestehe, ist eine unstatthafte Behauptung, obwohl das Sentimentale in den Werken der alten Kunst allerdings seltner als in denen der neuern vorkommt.

§. 423.

Das Tragische.

Was die menschliche Kraft und Größe im Kampfe mit Hindernissen aller Art, wie sie aus der natürlichen Verkettung der Dinge (dem Schicksale) hervorgehn, also auch mit menschlichen Gebrechen und Leiden, dergestalt zur Anschauung bringt, daß sich das Gemüth dadurch nicht bloß gerührt, sondern auch erhoben fühlt, heißt tragisch überhaupt (§. 405). Das Tragische erregt also wohl einerseit Furcht und Mitleid, kräftigt und stärkt aber auch anderseit das Gemüth, indem es in ihm das Bewusstsein eigner Erhabenheit erweckt und dadurch (wie Aristoteles sagt) jene Affekten reinigt. Folglich ist es mit dem Erhabnen sehr nahe verwandt. Es kann übrigens nicht bloß in derjenigen Gattung von Kunstwerken, die ihm den Namen gegeben — der Tragödie — sondern auch anderwärts vorkommen. *)

*) Man sollte folglich das Tragische (τραγικον) und das Tragödische (τραγῳδικον) unterscheiden. Dieses ist

das durch dramatische Kunst in Handlung gesetzte und zur Anschauung gebrachte Tragische. Die Stelle, wo sich Aristoteles über seinen Begriff vom Tragischen erklärt, ist in seiner Poetik (K. 7. §. 2. Zweibr. Ausg.), wiewohl er hier nicht das Tragische überhaupt, sondern nur das Tragödische im Sinne hat.

§. 424.

Das Häßliche und Niedrige.

Dem Schönen ist das Häßliche, dem Erhabnen das Niedrige entgegengesetzt, und zwar nicht bloß negativ (als nicht-schön und nicht-erhaben), sondern positiv. Häßlich ist nämlich, was durch seine widerliche Gestalt, und niedrig, was durch seine widerliche Kleinheit ein Gefühl der Unlust im Wahrnehmenden erregt. Jenes zeigt einen solchen Mangel an Einheit im Mannigfaltigen, daß statt wohlgefälliger Einstimmung ein misfälliger Widerstreit (Disharmonie) entsteht. Dieses zeigt einen solchen Mangel an Größe und Kraft, daß sich das Gemüth dadurch gleichsam verengert oder verkleinert fühlt. An sich und unmittelbar kann also keins von beiden den Geschmack befriedigen, am wenigsten, wenn es bis zum Ekelhaften herabsinkt, weil der Ekel eine durchaus widerwärtige Empfindung ist. Mittelbar oder indirekt kann es aber wohl ein dem ästhetischen analoges Lustgefühl erregen, wenn es unter solchen Verhältnissen und Beziehungen wahrgenommen wird, daß es das Gepräge der Lächerlichkeit annimmt.

§. 425.

Das Lächerliche.

Wenn und wiefern etwas auf eine überraschende

Weise als ungereimt erscheint, ohne daß es zugleich unsre Aufmerksamkeit auf seine etwanigen schädlichen Folgen in Anspruch nimmt, so heißt es lächerlich, weil es uns zum Lachen reizt. Die plötzliche Bemerkung einer wirklichen oder auch nur angeblichen und dabei doch scheinbar unschädlichen Ungereimtheit regt die Lebensgeister durch Befriedigung des Selbgefühls dergestalt auf, daß sich diese Aufregung des Innern auch im Aeußern mehr oder weniger ankündigt und so ein erheiterndes Wechselspiel geistiger und körperlicher Bewegungen entsteht. Sobald daher etwas an und für sich betrachtet Gleichgültiges oder gar Misfälliges durch die Art, wie es uns dargeboten oder von uns aufgefasst wird, das Gepräge der Lächerlichkeit annimmt, macht es keinen widrigen Eindruck, sondern belustigt uns vielmehr als etwas Ungereimtes, über das wir uns erheben, indem wir es belachen. *)

*) Ebendarum ist das Lächerliche kein Probirstein des Wahren und Guten, so daß nur das wahr und gut wäre, was sich nicht lächerlich machen ließe, wie Manche behauptet haben. Denn alles lässt sich lächerlich machen, indem man es nur mit dem Scheine der Ungereimtheit so umgeben darf, daß Andre dadurch überrascht werden. Dieses Ueberraschtwerden ist aber eine nothwendige Bedingung des Lächerlichen und muß daher in die sonst richtige Erklärung, welche Aristoteles in seiner Poetik (K. 6. §. 1. Zweibr. Ausg.) vom Lächerlichen aufstellt, noch als wesentliches Merkmal aufgenommen werden.

§. 426.

Das Launige.

Um etwas lächerlich zu finden, wird eine gewisse Stimmung des Gemüths erfodert. Die natürliche

Anlage zu dieser Stimmung oder das Talent, sich beliebig in eine solche geistige Lage zu versetzen, wo man die Dinge leicht von einer lächerlichen Seite auffasst, heißt Laune (in guter Bedeutung) oder Humor. Das Lächerliche, als ein Erzeugniß dieser Laune betrachtet, heißt daher launig oder humoristisch. Dazu gehört aber auch ein höherer Grad des Witzes und des Scharfsinnes (§. 56. Anm.), damit man solche Aehnlichkeiten und Unterschiede, wodurch die Dinge ein lächerliches Gewand annehmen, die aber nicht so leicht in die Augen fallen, schnell bemerken und anschaulich darstellen könne. So gestaltet erscheint das Lächerliche als witzig und sinnreich, und belustigt das Gemüth um so mehr, indem es als ein geistvolles Spiel mit mannigfaltigen Vorstellungen und Bildern unterhält und erheitert. *)

*) Da Witz und Scharfsinn gefährliche Waffen sind, wenn sie der Bosheit dienen, indem sie dann selbst das Edelste lächerlich und (wenigstens in den Augen der Menge, die bloß nach dem Scheine urtheilt) verächtlich machen können: so gehört zur Laune in obiger Bedeutung allerdings auch eine gewisse Gutmüthigkeit, wodurch sie sich eben als gute Laune (als echter Humor) bewährt, mithin als Gegensatz der bösen Laune, welche den Menschen nur launisch macht. Doch darf jene Foderung nicht so weit gehn, daß dadurch dem Witze seine Spitze genommen würde. Dieser mag also immerhin stechend (piquant) sein, wenn er nur nicht schneidend (tranchant) ist. Unter dieser Bedingung ist also auch die mehr lachende als strafende Satyre, die anders redende als denkende Ironie, und die nur spottende aber nicht verspottende Persiflage erlaubt. Die Grenzlinie zwischen dem Schicklichen und Unschicklichen vermag jedoch hier nur das feinere Gefühl zu ziehn. Es kommt daher bei solchen Dingen gar viel auf nazionale und individuale Bildung an.

§. 427.

Das Scherzhafte.

Wird das Lächerliche als ein bloßes Spiel zur Erheitrung des Gemüths gebraucht, so daß es selbst als Erguß des Frohsinns erscheint, so heißt es scherzhaft. Denn der Scherz, als Gegensatz des Ernstes, ist oder soll doch nichts anders sein, als ein heitres und somit auch erheiterndes Spiel des Witzes und Scharfsinns (lusus ingenii). Außerdem ist er ungesalzen, fade oder geschmacklos. Fällt der Scherz ins Gemeine oder ist er am unrechten Orte und zur unrechten Zeit angebracht, so heißt er Spaß. Ist die Gemeinheit nur verstellt oder angenommen, um mit ihr selbst zu scherzen, so heißt der Scherz eine Posse. Das Possenhafte ist also eine besondre Art des Scherzhaften, wobei man sich zu einer niedern Sphäre herablässt, ohne in sie selbst zu versinken, mithin sich noch immer über ihr schwebend erhält. Geschieht dieß nicht, so wird das Possenhafte platt und ekelhaft, mithin beleidigend für den Geschmack. *)

*) Auch hier ist die Gränzlinie nur vom Gefühle zu bestimmen. Doch ist die schmutzige Possenreißerei (obscoena scurrilitas) unbedingt verwerflich, weil der Mensch sich dadurch selbst entehrt, und also auch kein edles Gemüth sich daran belustigen kann.

§. 428.

Das Naive.

Wiewohl das Naive, wenn man darunter überhaupt das Natürliche, Ungekünstelte oder Angeborne (nativum) versteht, an sich nicht lächerlich ist, so kann es doch lächerlich werden, wenn es durch

seinen Widerstreit gegen die einmal eingeführte, aber oft von der Natur abweichende, Sitte den Schein der Ungereimtheit annimmt. Die Naivetät ist demnach jene natürliche Einfalt, welche durch Aeußerungen, die der konvenzionalen Art zu denken, zu reden und zu handeln widerstreiten, überrascht und zum Lachen reizt, indem uns dergleichen Aeußerungen als eine unschädliche Ungereimtheit erscheinen. Das Naive muß aber zugleich das Gepräge einer kindlichen Unschuld und Unbefangenheit tragen, wenn es gefallen soll. Ist es also selbst nur erkünstelt oder fällt es gar ins Unverschämte, so misfällt es nothwendiger Weise. *)

*) Das Naive geht auch oft aus einem gewissen Hange zum Sonderbaren oder Seltsamen hervor, indem dieses gleichfalls vom Konvenzionalen abweicht. Dann heißt es bizarr, und wenn es zugleich den Anstrich des Närrischen hat, barok. Wirft sich aber der Geschmack auf das Bizarre und Baroke, um es überall als eine Art von Verzierung anzubringen, so entsteht daraus eine widerliche Ziererei, welche auf Ungeschmack deutet oder abgeschmackt ist.

§. 429.

Das Komische.

Was auf eine witzige und sinnreiche Art so dargestellt ist, daß es als lächerlich erscheint, heißt auch komisch überhaupt, insonderheit aber, wenn eine solche Darstellung sich auf menschliche Schwachheiten und Thorheiten bezieht und diese durch lebendige Handlung zur Anschauung bringt. Bei einer solchen Darstellung können daher alle bisher betrachtete Arten oder Modifikazionen des Lächerlichen in Anwendung kommen (§. 425—428). Ja es kann

selbst das Tragische (§. 423) mit dem Komischen eine solche Verbindung eingehn, daß jenes in dieses aufgenommen und dadurch gleichsam ironisch parodirt wird, woraus das Tragikomische entspringt. Uebrigens kann das Komische nicht bloß in derjenigen Gattung von Kunstwerken, die ihm den Namen gegeben — der Komödie — sondern auch anderwärts vorkommen. *)

*) Mithin sollte auch hier das Komische (*χωμικον*) und das Komödische (*χωμῳδικον*) unterschieden werden. Hoch und niedrig heißt das Komische, je nachdem es die höhern oder niedern Gemüthskräfte mehr in Anspruch nimmt. Das Niedrigkomische ist vornehmlich der Posse (§. 427) eigen, wieferne diese in Handlung gesetzt oder dramatisch dargestellt wird, und heißt daher auch burlesk (von burla, eine Posse). Grottesk hingegen heißt das Komische, wiefern es aus einer widersinnig scheinenden, aber doch bedeutsamen Zusammenstellung sehr verschiedenartiger Dinge hervorgeht — indem man Malereien dieser Art zuerst in Grotten unter den Ruinen alter Bäder fand. Ist eine komische Darstellung so hyperbolisch, daß gleichsam ein verkehrtes Ideal entsteht, um den höchsten Grad der Lächerlichkeit hervorzubringen, so heißt sie karikirt oder eine Karikatur (von caricare, überladen). Das freie Spiel der Phantasie, die auch in das Widerstreitende und Verzerrte Zusammenhang und Bedeutsamkeit zu bringen weiß, sammt der Ueberraschung, die mit der Wahrnehmung solcher theils wirklichen theils scheinbaren Ungereimtheiten verknüpft ist, macht hier unstreitig den eigentlichen Grund des ästhetischen Wohlgefallens aus. Wie weit man aber bei komischen Darstellungen dieser Art gehen dürfe, um das Est modus in rebus etc. nicht zu verletzen, kann auch nur das Gefühl in jedem gegebnen Falle lehren.

Zweites Hauptstück.

Aesthetische Krimatologie.

---

§. 430.

Begriff des ästhetischen Urtheils.

Ein Urtheil heißt ästhetisch, wenn und wiefern es sich auf ein wahrgenommenes Ding nicht als Erkenntniß- sondern als Geschmacksgegenstand bezieht, mithin die Schönheit oder die Erhabenheit oder sonst eine diesen verwandte Eigenschaft desselben betrifft. Man kann es daher auch ein Geschmacksurtheil nennen.

§. 431.

Unterschied desselben von andern Urtheilen.

Ein solches Urtheil ist nicht abhängig von dem Begriffe dessen, was das wahrgenommene Ding als Erkenntnissgegenstand sein mag, sondern von dem Eindrucke, welchen das Ding auf das Gemüth des Wahrnehmenden macht oder von der Art und Weise, wie es unser Gefühl der Lust und Unlust erregt. Daher gefällt uns nicht ein Ding, weil wir es für schön oder erhaben halten, sondern umgekehrt halten wir es dafür, weil es uns gefällt. Das Wohlgefallen geht also dem ästhetischen Urtheile als dessen eigentlicher Bestimmungsgrund vorher.

§. 432.

Unerweislichkeit des ästhetischen Urtheils.

Ungeachtet der, welcher etwas für schön oder erhaben hält, fodert, daß jedes andre urtheilsfähige Subjekt mit ihm hierin zusammenstimmen solle, mithin das ästhetische Urtheil auf eine gewisse Allgemeinheit und Nothwendigkeit wenigstens Anspruch macht: so kann doch diese Gültigkeit desselben durch keine Beweisführung dargethan werden. Denn man kann sich nur auf den Eindruck berufen, den das wahrgenommene Ding auf uns selbst macht und um dessen willen es uns gefällt. Man kann also nur voraussetzen, daß es auf Andre denselben Eindruck machen und ihnen darum auch gefallen werde, in welchem Falle ihr ästhetisches Urtheil von selbst mit dem unsrigen einstimmen muß.

§. 433.

Der Geschmack.

Das Vermögen, die Gegenstände in Ansehung des Eindrucks, welchen sie durch ihre Gestalt oder Größe auf unser Gefühl der Lust und Unlust machen, zu beurtheilen, heißt der Geschmack in geistiger Bedeutung (§. 378. Anm.). Der Geschmack ist also nichts anders als die ästhetische Urtheilskraft, und ebendarum heißt ein ästhetisches Urtheil auch ein Geschmacksurtheil (§. 430). *)

*) Wenn Einige den Ausdruck Geschmack nur auf das Schöne, auf das Erhabne hingegen den Ausdruck Gefühl beziehen wollen, so ist dieß ein willkürlicher Sprachgebrauch, dem sie nicht einmal treu bleiben, indem sie die zusammengesetzten Ausdrücke Geschmackslehre und Geschmackskritik auf den ästhetischen

Charakter der Dinge überhaupt beziehn. Nennt man aber den Geschmack einen Sinn für das Schöne und Erhabne (sensus pulcri et sublimis), so nimmt man das Wort Sinn in einer höhern Bedeutung. Denn der Sinn als solcher nimmt nur wahr, anschauend oder empfindend (§. 48), urtheilt aber nicht, weder logisch-metaphysisch, noch ästhetisch, ob er gleich den Stoff zum Urtheile darbieten kann.

§. 434.

Transzendentaler Geschmack.

Der Geschmack lässt sich zuerst in transzendentaler Beziehung d. h. in Hinsicht auf das reine Ich erwägen (§. 42). In dieser Hinsicht ist er das ursprüngliche Beurtheilungsvermögen selbst in Bezug auf das ästhetisch Wohlgefällige oder die in dem ursprünglichen Verhältnisse der Gemüthskräfte gegründete Empfänglichkeit für das Wohlgefallen am Schönen und Erhabnen und für eine diesem Wohlgefallen angemessne Beurtheilung der Dinge. Der Geschmack in diesem Sinne kann keinem Menschen fehlen, weil er als eine ursprüngliche Bestimmung der menschlichen Natur etwas Wesentliches, Allgemeines und Nothwendiges ist; und ebendarum macht auch das Geschmacksurtheil auf allgemeine und nothwendige Gültigkeit Anspruch (§. 432). *)

*) Da wir bei den Thieren nur den auf das Angenehme gerichteten körperlichen Geschmack finden, aber kein Wohlgefallen am Schönen und Erhabnen: so muß der hierauf gerichtete geistige Geschmack als ein ausschließliches Eigenthum des Menschen angesehn werden. Insoferne kann es aber auch keinen durchaus geschmacklosen d. h. des Wohlgefallens am Schönen und Erhabnen gar nicht empfänglichen Menschen geben. Selbst bei den sogenannten Wilden zeigt sich diese Empfänglichkeit, indem

sie ihren Körper, ihre Waffen und andre Geräthe zu verzieren suchen.

§. 435.

Empirischer Geschmack.

Der Geschmack läßt sich aber auch in empirischer Beziehung d. h. in Hinsicht auf das erfahrungsmäßig bestimmte Ich erwägen (§. 42). In dieser Hinsicht ist er das ästhetische Beurtheilungsvermögen, wie es sich bei verschiednen Subjekten in der Betrachtung gegebner schöner oder erhabner Gegenstände auf mannigfaltige Art wirksam zeigt. Der Geschmack in diesem Sinne kann nicht nur unendlich verschieden in seinen Aussprüchen sein, sondern auch manchen Subjekten zu fehlen scheinen, indem sie wegen Mangels an Bildung wenig oder gar kein Wohlgefallen an schönen und erhabnen Gegenständen zeigen. Darum bedarf der Geschmack der Kultur. *)

*) Man unterscheidet ebendeswegen einen schlechten, rohen, groben, derben Geschmack, und einen guten, gebildeten, feinen, zarten. Dieser fehlt unstreitig vielen Menschen, die man ebendarum geschmacklos nennt. Ob es aber Menschen gebe, die gar kein Wohlgefallen an schönen und erhabnen Gegenständen zeigen, läßt sich eigentlich nicht ausmachen, da es nur durch Indukzion auszumachen wäre, die nie vollständig ist (§. 229. Anm.). Indessen beweist doch selbst ein schlechter Geschmack das Dasein einer ursprünglichen Empfänglichkeit für das ästhetische Wohlgefallen, nur daß dieselbe noch nicht entwickelt und ausgebildet ist. Der Geschmack verhält sich hierin wie das Gewissen, das man gleichsam einen sittlichen Geschmack (gustus moralis) oder einen Sinn für das Gute und Böse (sensus boni et mali) nennen könnte, ob es gleich seinem Wesen nach etwas viel Höheres ist (§. 57. Anm.).

§. 436.

Der Geschmack als Gemeinsinn.

Betrachtet man den Geschmack als einen Sinn für das Schöne und Erhabne oder überhaupt für das ästhetisch Wohlgefällige und Misfällige (§. 433. Anm.): so muß er ein Gemeinsinn (sensus communis, nicht vulgaris) genannt werden, indem er nicht nur als ursprüngliche Bestimmung oder Anlage allen Menschen gemein ist (§. 434), sondern auch in seinen Urtheilen auf Gemeingültigkeit Anspruch macht (§. 432). Da aber dieser Anspruch nicht durch Beweise unterstützt, mithin auch das Wohlgefallen oder Misfallen an einem Gegenstande, welcher ästhetisch beurtheilt werden soll, niemanden abgenöthigt werden kann: so ist das ästhetische Urtheil seinem Grunde nach frei. *)

*) Wenn es auch subjektiv und individual nothwendig ist, weil der, welchem etwas ästhetisch gefällt oder misfällt, dem gemäß urtheilen muß, so ist es doch in objektiver und allgemeiner Beziehung frei, weil man sein eignes Gefühl der Lust oder Unlust keinem Menschen andemonstriren kann. Daher der Satz: De gustu (oder auch de gustibus, wegen der subjektiven Verschiedenheit des Geschmacks) non est disputandum.

§. 437.

Prinzip des Geschmacks.

Unter einem solchen wäre zu verstehn ein allgemeingültiger objektiver Grundsatz, durch welchen ein allgemeines Kriterium des Schönen und Erhabnen schon ursprünglich gegeben wäre, nach welchem sich also auch im voraus (a priori) bestimmen ließe, wie ein Gegenstand in Ansehung seiner Gestalt

oder Größe beschaffen sein müsse, um als schön oder erhaben zu gefallen. Ein solches Prinzip ist aber unmöglich, weil etwas nicht eher für schön oder erhaben erklärt werden kann, als bis es durch seine Gestalt oder Größe unser Lustgefühl erregt hat (§. 431), folglich nach der Wahrnehmung des Gegenstandes und dem dadurch empfangenen Eindrucke (a posteriori). *)

*) Darum hat auch die Geschmackslehre keinen höchsten oder obersten Grundsatz an ihrer Spitze. Sie ist also auch nur insoferne philosophische Wissenschaft, als sie die Thatsachen des Bewusstseins in Bezug auf das ästhetische Wohlgefallen analysirt und dadurch die innern (d. h. in den geistigen Vermögen des Menschen und deren Verhältnisse liegenden) Gründe jenes Wohlgefallens, mithin die transzendentalen Bedingungen desselben aufsucht. Wer mehr von ihr verlangt, weiß nicht, was er will.

§. 438.

Geschmacksregeln.

Dennoch kann es ästhetische Grundsätze geben, welche zwar nicht in objektiver, aber doch in subjektiver Beziehung eine gewisse Allgemeingültigkeit haben, nach denen wir uns daher auch bei Beurtheilung solcher Gegenstände zu richten pflegen, welche uns mit dem Anspruch auf Schönheit oder Erhabenheit dargeboten werden. Solche Grundsätze heißen bloße Geschmacksregeln (canones aesthetici), um anzudeuten, daß ihnen die Würde wissenschaftlicher Prinzipien nicht beigelegt werden könne. *)

*) Was man Geschmackskritik nennt, ist eigentlich nichts anders als ein Verfahren nach solchen Regeln, also theils mehr theils weniger, als Geschmacks-

lehre. Jene ist weit älter als diese, indem das Urtheil der Theorie, nach der es sich richtet, immer vorauseilt.

§. 439.

Allgemeine Geschmacksregel.

Da bloß der wohlgefällige Eindruck, welchen etwas durch seine Gestalt oder Größe auf uns macht, uns zu dem Urtheile bestimmt, daß jenes Etwas ein schöner oder erhabner Gegenstand sei (§. 431): so wird dieses Urtheil um so gültiger sein, auf je mehre und gebildetere Menschen jenes Etwas denselben Eindruck macht. Die Mittheilbarkeit des ästhetischen Wohlgefallens an einem Gegenstande durch gemeinsame Betrachtung desselben ist daher als ein allgemeines Kriterium des Schönen und Erhabnen zu betrachten, obwohl dieses Kriterium nur subjektiv und empirisch, folglich auch nicht untrüglich ist. Wir können daher auch als eine allgemeine Geschmacksregel von gleicher Dignität den Satz aufstellen: Was auf alle oder doch die meisten und gebildetsten Menschen durch seine Gestalt oder Größe einen wohlgefälligen Eindruck macht, muß so lange als schön oder erhaben gelten, bis das Gegentheil erwiesen. *)

*) Schon in Sachen der bloßen Erkenntniß legen wir auf die Einstimmigkeit der Ueberzeugung Vieler ein großes Gewicht, indem wir darin eine Bestätigung unsrer eignen Ueberzeugung finden. Weil aber diese, wenn sie wahr, mithin allgemeingültig ist, auch unabhängig von fremder Ueberzeugung hinreichend begründet sein muß, so erklärt die Logik ein Urtheil, das sich nur auf jene Einstimmigkeit stützt, mit Recht für ein bloßes Vorurtheil (§. 216). In Sachen des Geschmacks aber haben wir gar kein andres Kriterium des Schönen und

Erhabnen, als die Mittheilbarkeit des ästhetischen Wohlgefallens und die davon abhängige Einstimmigkeit des ästhetischen Urtheils Vieler in Bezug auf denselben Gegenstand. Also dürfen wir uns auch unbedenklich nach obiger Regel richten, und zwar um so mehr, da niemand beweisen kann, dasjenige sei nicht schön oder erhaben, was durch seine Gestalt oder Größe auf die meisten und gebildetsten Menschen einen wohlgefälligen Eindruck macht. Es kündigt sich dadurch ein allgemeines menschliches Gefühl an, und ebendarum macht auch unser darauf gegründetes Urtheil mit Recht auf allgemeine Gültigkeit Anspruch.

§. 440.

Geschmacksmuster.

Wenn es Gegenstände giebt, an welchen das eben aufgestellte Kriterium im möglich größten Umfange angetroffen wird, indem sie zu allen Zeiten und unter allen Völkern den meisten und gebildetsten Menschen in der That gefallen haben: so werden solche Gegenstände mit Recht als Muster des Geschmacks betrachtet. Sie dienen nämlich dann allen folgenden Zeitaltern zur Norm sowohl in der Hervorbringung als in der Beurtheilung andrer Gegenstände dieser Art. Von ihnen lassen sich eine Menge anderweiter und besondrer Geschmacksregeln (die aber immer die vorhin aufgestellte allgemeine voraussetzen) ableiten. Sie behaupten also den ersten Rang in der Reihe der Geschmacksgegenstände und heißen ebendaher mit Recht exemplarisch, klassisch oder kanonisch. *)

*) Von dieser Art sind vorzugsweise die Kunstwerke der Griechen und Römer, als der beiden gebildetsten Völker des Alterthums, von welchen auch die gebildetsten Völker neuerer Zeit ihre Bildung entlehnt haben. Die Musterhaftigkeit, welche jene Kunstwerke durch ihre

hohe Idealität erreicht haben, ist also durch die Zeit selbst sattsam bewährt; und es ist daher kein Aberglaube, wenn die Ueberbleibsel jener Werke als heilige, gleichsam von der ganzen gebildeten Welt kanonisirte, Reliquien sorgfältig aufbewahrt und mit immer neuer Liebe und Verehrung betrachtet werden. Neuere Kunstwerke können zwar auch als Muster gelten, aber doch nur erst dann, wenn sie mehre Zeitalter überlebt und nicht bloß in ihrem, sondern auch in allen folgenden Zeitaltern Beifall gefunden haben. Denn ein einzeles Zeitalter kann wohl einen falschen oder verdorbnen Geschmack haben (besonders wenn auch die Sitten verdorben sind) und daher Kunstwerke mit großem Beifall aufnehmen, die ihn nicht verdienen und dann gewiß auch wieder verlieren. Hieraus erhellt zugleich, warum nur Kunstwerke, nicht Naturerzeugnisse, Geschmacksmuster sein können. Denn der schönste Mensch, den die Natur hervorbringen mag, ist ein so vergängliches Ding, daß er allenfalls nur im Augenblicke seiner höchsten Blüthe musterhaft genannt werden möchte. Man könnte also nur die Natur überhaupt als das ursprüngliche Geschmacksmuster für die Kunst überhaupt betrachten. Ob und wieferne sie dieß sei, muß die folgende Kunstlehre bestimmen. Hier sind nur noch einige Schriften anzuführen, welche den Geschmack sowohl überhaupt als insonderheit den guten Geschmack und die von ihm abhängigen Urtheile betreffen, mithin vorzugsweise zur ästhetischen Krimatologie gehören, obwohl manche derselben von weiterem Umfange sind. Man vergleiche also:

Lamindo Pritanio (*Lud. Ant. Muratori*) riflessioni sopra il buon gusto intorno le scienze e le arti. A. 2. Veneb. 1718. 12.

I piaceri dello spirito o sia analisi de' principi del gusto e della morale. Bassano, 1790. 8.

Pietro Napoli Signorelli del gusto e del bello. Neapel, 1807. 8.

Bellegarde, lettres sur le bon goût, sur les moyens de le régler et sur les différences du goût. In Dess. lettres curieuses de litérature et de morale, und in den lettres choisies de MM. de l'acad. franç. Paris, 1708. 12.

Jean Frain du Tremblay, discours sur le bon goût. Paris, 1713. 12.

Ch. Rollin, réflexions générales sur le goût. In Dess. manière d'enseigner et d'étudier les belles lettres. Paris, 1726. 4 Bde. 12.

Cartaud de la Vilate, essai historique et philosophique sur le goût. A. 3. Paris, 1751. 12.

Montesquieu, essai sur le goût dans les choses de la nature et de l'art. In Dess. oeuvres (Genf, 1759. 6 Bde. 12.) B. 4. S. 223 ff.

D'Alembert, réflexions sur l'usage et sur l'abus de la philosophie en matière de goût. Im 4. B. seiner mélanges de lit., d'hist. et de philos. Amsterd. 1760. 12.

Marmontel, essai sur le goût. Im 1. B. seiner oeuvres. Paris, 1788. 8.

Seran de la Tour, l'art de sentir et juger en matière de goût. N. A. Strasb. 1790. 8.

Verschiedne Abhandlungen über den Geschmack von *Le Cat*, *Bitaubé* und *Formey* sind in den nouvv. mémm. de l'acad. de Berlin, 1772, 1779, 1780 und 1782 enthalten.

Dav. Hume of the standard of taste — und — of the delicacy of taste. Im 1. B. von Dess. (§. 14 angeführten) essays and treatises etc. Die erste Abhandl. deutsch in Dusch's vermischten Schriften. Altenb. 1758. 8.

Cooper's lettres concerning taste. A. 3. London, 1771. 8. Deutsch nach einer frühern Ausg. Rostock, 1755. 8.

Alex. Gerard's essay on taste. Lond. 1759. 8. Deutsch: Breslau, 1766. 8.

Laelius and Hortensia, or thoughts on the nature and objects of taste and genius. Edinb. 1782. 8.

Th. Percival's essay on the taste for the general beauties of nature — und — essay on the taste for the fine arts. In Dess. morr. and litterr. dissertt. Lond. 1784. 8.

Jdeas upon taste and criticism. In: Europ. Mag. 1785. Nr. 12.

Archib. Alison's essays on the nature and principles of taste. Edinb. und Lond. 1790. 4. Deutsch

mit Anmerkk. und Abhandll. von Karl Heinr. Heydenreich. Leipz. 1792. 2 Bde. 8. — Vergl. Karl Gli. Horstig's Abhandl. über die Natur und das Wesen schöner Empfindungen, veranlasst durch Alison's Versuch ꝛc. In der N. Bibl. der schönen Wissenschaften. B. 46. 49. u. 54. — Ebend. B. 31. S. 181 ff. ist ein Versuch über den Geschmack aus *Thom. Reid's* (§. 14 angeführten) essays etc. Abschn. 4. enthalten.

Pope's und *Home's* Schriften über die ästhetische Kritik s. oben (§. 380. Anm. b).

Joh. Winkelmann von der Fähigkeit der Empfindung des Schönen in der Kunst. Dresden, 1763. 4.

Chsti. Gli. Heyne de morum vi ad sensum pulcritudinis, quam artes sectantur. Gött. 1763. Fol. Auch in Dess. opuscula. B. 1.

Chsti. Gfr. Schütz, dissertt. II de origine et sensu pulcritudinis. Halle, 1786. 4. — Dess. Lehrbuch zur Bildung des Geschmacks s. oben (§. 380. Anm. b).

Geo. Frdr. Thielemann de gustu in artibus elegantioribus. Åbo, 1790. 4.

Philosophisches Gespräch über den Geschmack. In: Breslauer Beiträge zur Philos. und (zu) den schönen Wissenschaften. B. 1. S. 311 ff.

Chsto. Meiners's Bemerkungen über den guten Geschmack. In Dess. vermm. philoss. Schrr. B. 1. S. 133 ff.

Mark. Herz's Versuch über den Geschmack und die Ursachen seiner Verschiedenheit. Berl. 1776. 8. A. 2. 1790.

Sal. Maimon über den Geschmack. In der deutsch. Monatsschr. 1792. St. 3 u. 4.

Joh. Gfr. Herder's Preisschrift von den Ursachen des gesunknen Geschmacks bei den verschiednen Völkern, da er geblüht. Berl. 1775. 8. Auch im 7. B. seiner sämmtlichen Werke zur sch. Lit. und Kunst.

Joh. Ado. Schlegel's Abhandll. von der Nothwendigkeit, den Geschmack zu bilden — und — von der frühzeitigen Bildung des Geschmacks. Im 2. B. seiner Uebers. von Batteux's oben (§. 380. Anm. b) angeführtem Werke: Les beaux arts etc. S. 53 u. 79.

K. P. M. Snell über frühe Bildung des Geschmacks. Gießen, 1782. 8.

Ernst Kämmerer's Betrachtung der schönen Natur in Rücksicht auf die Werke der Kunst zur Bildung des Geschmacks. Im N. deut. Merk. 1794. St. 6. 7. u. 10. 1795. St. 6. u. 7. 1796. St. 8.

Dusch's Briefe zur Bildung des Geschmacks. A. 2. 1773 ff. 6 Bde. 8.

Chsti. Frdr. Michälis's Mittheilungen zur Beförderung der Humanität und des guten Geschmacks. Leipz. 1800. 8.

Auch können Schiller's Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen, in den Horen, hieher bezogen werden.

Zweiter Abschnitt.

Angewandte Geschmackslehre.

---

§. 441.

Allgemeine und besondre Kunstlehre.

Wieferne der menschliche Geist die ästhetischen Ideen dadurch realisirt, daß er nach ihnen irgend einen Stoff bearbeitet und so selbst etwas ästhetisch Wohlgefälliges hervorbringt, ist seine Thätigkeit künstlerisch. Indem wir nun auf diese Thätigkeit die bisher aufgefundnen Lehrsätze der reinen Aesthetik beziehn und dabei auf die empirischen Bedingungen sehn, unter welchen eben diese Thätigkeit vollzogen wird, entsteht uns die angewandte Geschmackslehre als eine ästhetische Kunstlehre (§. 379). In derselben aber ist die ästhetische oder schöne Kunst theils im Allgemeinen, theils im Besondern d. h. nach ihren verschiednen Zweigen oder Kreisen (als Mehrheit von Künsten) zu erwägen.

Sie zerfällt daher in allgemeine und besondre Kunstlehre. *).

*) Außer den oben (§. 380 u. §. 382) angeführten Schriften, welche natürlich auch die hieher gehörigen Begriffe und Grundsätze mehr oder weniger ausführlich behandeln, sind in dieser Beziehung noch folgende Schriften zu bemerken:

Pierre Estevé, l'esprit des beaux arts. Paris, 1753. 12. — Dess. nouv. dial. sur les arts. 1755.

Jaques Lacombe, spectacle des beaux arts. Paris, 1765. 12.

The polite arts or a diss. on poetry, painting, music, architecture and eloquence (beiläufig auch von der Tanzkunst). Lond. 1749. 12.

Jam. Harris's three treatises concerning art. N. A. Lond. 1770. 8. Deutsch: Halle, 1780. 8.

Thom. Robertson's enquiry into the fine arts. Lond. 1785. 8.

Ad. Fabroni dell' arte. Florenz, 1794. 8.

Des Freih. von Racknitz Briefe über die Kunst. Dresd. 1792. 2 Abtheill. 8.

Karl Heinr. Heydenreich über den Grundbegriff der schönen Künste. In: Amalthea für Wissenschaft und Geschmack. B. 2. St. 2.

Frdr. Ast über das Wesen der schönen Kunst. In der N. Biblioth. der schönen Wissenschaften. B. 63. St. 2.

Ludw. Tieck's Phantasien über die Kunst für Freunde der Kunst. Hamb. 1799. 8.

Chsti. Weiß über die Welt der Kunst. Vor Weidenbach's Abhandl. über den Gebrauch des Chors in der Tragödie. Leipz. 1805. 8.

Aristoteles und Roscius — oder über die Kunst überhaupt und über die Geberden- und Declamirkunst insbesondre. Von C. Rommel. Leipz. 1809. 8.

Fr. Gaheis's Vorlesungen über die schönen Künste — zur Beurtheilung der schönen Kunstwerke. Wien, 1802. 8.

Karl Seidel's Charinomos (oder) Beiträge zur allgemeinen Theorie und Geschichte der schönen Künste. Magdeb. 1825—8. 2 Bde. 8.

Joh. Ado. Schlegel's Abhandl. vom Ursprunge der Künste, besonders der schönen. Im 2. B. seiner Uebers. des Batteux (s. §. 380. Anm. b) S. 131 ff.

Joh. Gev. Sulzer's Gedanken über den Ursprung und die verschiednen Anwendungen der Wissenschaften und der schönen Künste. Erst französisch: Berl. 1757. 8. Dann deutsch: Königsb. 1762. 8. Auch in Dess. vermischten Schriften. Th. 2. S. 110 ff.

Juvenel de Carlencas, essays sur l'histoire des belles lettres, des sciences et des arts. N. A. Lyon, 1749. 4 Thle. 12. Deutsch mit Zusätzen und Verbesserungen von Joh. Erh. Kapp. Leipz. 1749—1752. 2 Thle. 8.

Noblot, l'origine et les progrès des arts et des sciences. Paris, 1746. 8.

Kernhistorie aller freien Künste und schönen Wissenschaften vom Anfange der Welt bis auf unsre Zeiten. Leipz. 1748 u. 1749. 3 Thle. 8.

Joh. Winkelmann's Geschichte der Kunst des Alterthums. Dresd. 1764. 4. Nebst Dess. Anmerkk. dazu. Ebend. 1767. 2 Thle. 4. Das Ganze neu aufgelegt: Wien, 1776. 4. Auch in Dess. Werken (herausg. von Fernow, Meyer und Schulze. Dresd. 1808 ff. 8.) worin überhaupt viele, nicht bloß historische, sondern auch philosophische Untersuchungen über die schöne Kunst vorkommen. Arch vergl. Heyne's Berichtigung und Erläuterung des erstgenannten Werkes, im 1. B. der deutschen Schriften der göttinger Sozietät. Gött. 1771. 8. und Lessing's handschriftliche Anmerkungen dazu, mitgetheilt von Eschenburg in der berl. Monatsschr. 1788. St. 6.

Erstes Hauptstück.

Allgemeine Kunstlehre.

---

§. 442.

Begriff der Kunst.

Die Kunst als ein Eigenthum des Menschen betrachtet, wird theils der Natur theils der Wissenschaft entgegengesetzt, ob sie gleich beide voraussetzt. Denn wie es ohne Natur keine Kunst gäbe, so gäb' es auch ohne Wissen kein Können. Wie aber aus dem bloßen Wissen noch kein Können folgt, so ist auch eine bloß natürliche Wirksamkeit keine künstlerische, wenn sie gleich noch so künstlich zu sein scheint. Die menschliche Kunst bringt nämlich Zweckmäßiges hervor, wie die Natur, aber nicht nach dem Gesetze der Nothwendigkeit, sondern mit Bewusstsein des Zwecks und mit Freiheit in der Ausführung nach selbeignen Regeln. Die Wissenschaft aber ist nur Erkenntniß, während die Kunst Geschicklichkeit, also Praxis ist, die aber ihre Theorie hat und haben muß, wenn sie gelingen soll. Die Kunst ist sonach die eigenthümliche Geschicklichkeit eines Menschen, etwas Zweckmäßiges mit Freiheit hervorzubringen. *)

*) Von der Natur als einer Künstlerin und von den Kunsttrieben der Thiere ist nur analogisch (wegen einer gewissen Aehnlichkeit in den Wirkungen) die Rede (§. 374. Anm.). Die Theorie einer Kunst ist allemal ein Wissen, obwohl oft ein sehr unvollkommnes. Das Wissen aber zur Wissenschaft erheben, ist auch Sache der Kunst, nämlich der logischen (§. 112. Anm.). Daher werden *επιστημη*, scientia, Wissenschaft, und *τεχνη*, ars, Kunst, oft mit einander verwechselt.

§. 443.

Die schöne Kunst.

Wieferne die Kunst etwas ästhetisch Wohlgefälliges hervorbringt, heißt sie schöne, auch freie, feine oder edle Kunst (ars pulcra, liberalis, ingenua, bona), um sie von den niedern Künsten zu unterscheiden, welche Handwerke, auch unfreie, mechanische oder Lohnkünste (artes operariae, illiberales, sellulariae, mercenariae) genannt werden. Jene beschäftigt den menschlichen Geist als ein freies Spiel der Einbildungskraft und ist bloß auf Erregung der Geschmackslust durch ihre Erzeugnisse gerichtet; diese hingegen erscheinen in ihrer Ausübung als anstrengende Arbeit, welche zwar außer der Hand auch den Verstand mehr oder weniger in Anspruch nimmt, aber durch ihre Erzeugnisse nur gewisse Bedürfnisse des menschlichen Lebens zu befriedigen und davon Gewinn zu ziehen sucht. *)

*) Daß schöne Künstler handwerksmäßig arbeiten und Handwerker ihre Arbeit schönkünstlerisch betreiben können, ändert nichts im Wesen der Sache. Auch erfodert die schöne Kunst in der Ausübung einen gewissen Mechanismus, um dessen willen sie aber doch nicht den mechanischen Künsten zugezählt werden darf. Uebrigens ist der Sprachgebrauch in Ansehung des Ausdrucks freie Kunst sehr schwankend. Denn die Alten begriffen selbst einige Wissenschaften unter diesem Titel, indem sie sieben freie Künste (Grammatik, Arithmetik, Geometrie, Musik, Astronomie, Dialektik und Rhetorik) zählten. Vergl. auch §. 101. Anm. Die Neuern aber betrachten auch die Heilkunst, die Staatskunst, die Kriegskunst u. d. gl. als solche. Eben so könnte man die bloßen Spielkünste (Karten- Schach- Ballspielkunst u. d. gl.) dahin rechnen. Nimmt man nun den Ausdruck freie Kunst in diesem weitern Sinne, so heißt die schöne Kunst im engern Sin-

ne frei, weil derjenige Künstler, welcher im Gebiete der Einbildungskraft ästhetisch Wohlgefälliges schafft, sich in der That freier bewegt, als jeder andre.

§. 444.

Höchstes Gesetz der schönen Kunst.

Was die schöne Kunst als solche hervorbringen soll, muß entweder unmittelbar etwas ästhetisch Wohlgefälliges sein oder es wenigstens mittelbar durch die Behandlungsart werden. Denn da die schöne Kunst als solche keinen andern Zweck hat, als die Erregung der Geschmackslust (§. 443), so müssen alle ihre Erzeugnisse so beschaffen sein, daß sie ohne Hinsicht auf irgend einen anderweiten Zweck oder Vortheil durch sich selbst gefallen können. Gesetzt also auch, daß etwas um eines außer dem Gebiete der schönen Kunst liegenden Grundes willen hervorgebracht würde, so kann es doch nur dann und sofern ein schönes Kunstwerk werden, wann und wiefern es so behandelt wird, daß es jeden Menschen von Geschmack auch in ästhetischer Hinsicht befriedigen kann (§. 435. Anm.). Darum strebt auch die Kunst überall nach dem Idealischen (§. 399). Der obige Satz drückt daher das höchste Gesetz der schönen Kunst oder die oberste Kunstregel aus und kann ebendeswegen der erste Grundsatz der Kunstlehre genannt werden. *)

*) Man könnte diesen Grundsatz auch das Gesetz der Selbständigkeit der schönen Kunst nennen, weil dadurch behauptet wird, daß die Erzeugnisse der schönen Kunst schon an und für sich selbst zu schätzen sind, mithin einen absoluten Werth haben, wenn sie auch zu weiter gar nichts dienen, als das Gemüth ästhetisch zu

belustigen. Auf diesem absoluten Werthe beruht auch die Achtung und Liebe, mit der man sowohl ein schönes Kunstwerk als dessen Schöpfer betrachtet, wenn dieser gleich als Mensch nicht achtungswerth und liebenswürdig sein möchte.

§. 445.

Innere Bedingungen der schönen Kunst.

Da der schöne Künstler nicht bloß in sich etwas bilden oder gestalten, sondern auch das, was in ihm lebt und webt, äußerlich so darstellen soll, daß es als Kunstwerk ein allgemeiner Gegenstand des ästhetischen Wohlgefallens werden könne: so muß er ein Vermögen besitzen, wodurch er zur Hervorbringung solcher Werke befähigt wird. Dieses Kunstvermögen (facultas technica), als erste innere Bedingung der schönen Kunst, besteht einerseit in einem höhern Grade der Einbildungskraft (sowohl der wiederholenden als der schöpferischen, welche auch Dichtungsvermögen, oder Phantasie im engern Sinne heißt — §. 56. Anm.), anderseit in einem höhern Grade der Darstellungskraft, als beide Kräfte gewöhnlich im Menschen haben. Damit aber das Vermögen sich zur Fertigkeit erhebe, so muß auch von Seiten des Künstlers anhaltende Uebung in eignen Versuchen und fleißige Betrachtung fremder Kunstwerke (studium technicum) hinzu kommen. Hieraus entsteht erst Leichtigkeit und Trefflichkeit in Kunstleistungen, welche Künstlertugend (virtus technica — Virtuosität) heißt und die zweite innere Bedingung der schönen Kunst ist. Die erste Bedingung hat der Künstler von Natur, die zweite erwirbt er erst nach und nach. *)

*) Da alle Menschen von Natur Einbildungs- und Darstellungskraft haben, so kann das Vermögen, was dem schönen Künstler als solchem beigelegt wird, nur in einem höhern Grade jener Kräfte bestehn. Wie hoch, lässt sich nicht bestimmen. Denn das Kunstvermögen zeigt sich selbst bei verschiednen Künstlern in verschiednen Graden, und wird durch fortgesetzte Wirksamkeit des Künstlers immer mehr gesteigert, so wie es auch wieder sinkt, wenn die Kräfte im Alter nach und nach abnehmen. Die Fertigkeit aber muß zum bloßen Vermögen hinzukommen, damit das Kunstwerk in vollem Glanze hervortrete, ohne daß ihm irgend eine Mühsamkeit und Peinlichkeit anzusehn, gleich als wär' es ein Werk der Nothwendigkeit und der Freiheit, der Natur und der Kunst zugleich. Daß die körperlichen und andre äußere Bedingungen auch gegeben sein müssen, versteht sich von selbst. Ohne Hände und Augen, oder mit verstümmelten Händen und blödsichtigen Augen, oder auch zu einer Zeit und unter einem Volke geboren, wo man noch gar nichts von Malerei gewusst hätte, wäre Raphael nie ein großer Maler geworden, wenn er auch die Anlage dazu gehabt hätte.

§. 446.

Das Künstlergenie.

Wieferne das Kunstvermögen erfinderisch d. h. durch sich selbst auf eigenthümliche Weise hervorbringend ist, heißt es Genie (genius, ingenium, ingenitum — weil es dem Künstler angeboren ist und wie ein höheres Wesen beiwohnt, das ihm Gedanken und Bilder eingiebt). Das Genie ist also ein Geschenk der Natur, welche dadurch der schönen Kunst selbst die Regel giebt, und kann auch als der allgemeine, im Künstler aber aufs Höchste gesteigerte, Bildungstrieb der Natur betrachtet werden (§. 367). Es kann nicht erworben werden, bedarf aber der Anreizung und Zucht, damit es weder vernachlässigt

noch ausgelassen werde. Es ist in seinen Erzeugnissen ursprünglich (original) und unter jener Bedingung auch musterhaft (exemplarisch), kann daher auch mit Recht ein Mustergeist genannt werden, um es vom bloßen Nachahmungsgeiste zu unterscheiden, der nur in fremde Fußtapfen treten, nicht seinen eignen Weg gehen kann. *)

*) Die Genialität ist zwar dem Künstler nicht ausschließlich eigen — denn es giebt außer dem künstlerischen auch ein wissenschaftliches und selbst ein pragmatisches (Staatsmanns- und Krieger-) Genie, obwohl kein moralisches, vielweniger ein universales — zeigt sich aber doch beim Künstler am hervorstechendsten wegen der sinnlichen Erfasslichleit seiner Erzeugnisse. Wieferne man alle ausgezeichnete Naturgaben eines Menschen natürliche Talente nennt, gehört auch das Genie dazu, ob man es gleich mit dem untergeordneten Talente einer vorzüglichen Fassungskraft oder Gelehrigkeit (Kapazität) nicht verwechseln darf. Vom Geschmacke aber ist das Genie wesentlich verschieden, da jener bloß beurtheilt, was dieses hervorbringt. Es kann daher Geschmack ohne Genie, und Genie ohne Geschmack stattfinden (§. 435. Anm.). Man vergleiche übrigens:

W. Sharpe's dissertation on genius. Lond. 1755. 8.

W. Duff's essays on original genius and its various modes of exertion in philosophy and the fine arts. Lond. 1767. 8.

Alex. Gerard's essay on genius. Lond. 1774. 8. Deutsch von Chsti. Garve. Leipz. 1776. 8.

A. Purshouse's essay on genius. Lond. 1782. 4.

Laelius and Hortensia etc. (s. §. 440. Anm.)

Castillon, considérations sur les causes physiques et morales du génie. Paris, 1769. 8. Deutsch: Leipz. 1770. 8.

Joh. Ado. Schlegel's Abhandl. vom Genie in den schönen Künsten. Im 2. B. seiner Uebers. des Batteux (s. d. 380. Anm. b.).

Resewitz's Versuch über das Genie. In: Berl. Samml. vermischter Schriften zur Beförderung der schö-

nen Wissenschaften und freien Künste. B. 2. S. 131 ff. u. B. 3. S. 1 ff.

Joh. Geo. Sulzer's Untersuchung über das Genie. Ebendas. B. 5. S. 137 ff. u. in Dess. vermm. philoss. Schriften. Th. 1. S. 309 ff. nach der 2. Ausg.

C. F. Flögel vom Genie. In: Bresl. Samml. vermischter Beiträge zur Philos. und den schönen Wissenschaften. B. 1. St. 1. Auch in Dess. Geschichte des menschlichen Verstandes. S. 10 ff. nach der Ausg. v. J. 1765.

Joh. Andr. Ben. Bergsträßer's Gedanken vom Genie. Hanau, 1770. 4.

Ernst Karl Wieland's Versuch über das Genie. Leipz. 1779. 8.

Vom Genie. In der philos. und liter. Monatsschr. 1787. St. 4.

Frdr. Bouterwek vom griechischen und modernen Genius. Gött. 1791. 8.

Joh. Frdr. Hugo Frhr. von Dalberg vom Erfinden und Bilden. Frkf. a. M. 1791. 8.

Beweis, daß das Genie in der Richtung der Aufmerksamkeit bestehe. In v. Eggers's deut. Magaz. 1792. Jul.

Sal. Maimon, das Genie und der methodische Erfinder. In: Berl. Monatsschr. 1795. St. 10.

Ferd. Chsto. Weise's allgemeine Theorie des Genies. Heidelb. 1822. 8.

Auch kann hieher noch Juan Huarte's Schrift: Examen de los ingenios para las sciencias (Madr. 1566. 8. Deutsch von Lessing, 2. A. mit Anmerkk. u. Zuss. von Ebert. Wittenb. u. Zerbst, 1785. 8.) gerechnet werden, ob sie gleich das Wort Genie im weitern Sinne nimmt und das Genie mehr von der wissenschaftlichen als von der künstlerischen Seite betrachtet.

§. 447.

Begeisterung des Künstlers.

Wenn das Kunstgenie sich in seiner vollen Stärke zeigen soll, so muß der Künstler sich wäh-

rend der Hervorbringung eines Kunstwerks in einem erhöhten oder entzündeten Gemüthszustande (exaltatio s. inflammatio animi) befinden, wo eine Menge von Vorstellungen in ihm von selbst rege werden, die das Gemüth beleben und in Aufschwung setzen, ohne ihm doch die zu einer regelmäßigen Gestaltung des sich darbietenden Stoffes nöthige Besonnenheit zu rauben. Dieser Zustand heißt Begeisterung (enthusiasmus), und es geht durch ebendieses höhere Leben des Geistes in das während desselben Erzeugte ein belebendes Prinzip über, wodurch auch die Geisteskräfte des Wahrnehmenden in einen höhern Schwung versetzt werden. Ein Kunstwerk solcher Art heißt daher, gleich seinem Schöpfer, geistreich oder geistvoll — seelenvoll hingegen, wenn es auch von Seiten des Gefühls starkerregend wirkt. *)

*) Der Enthusiasmus — bei den Alten auch als ein göttlicher Wahnsinn (furor divinus) bezeichnet — heißt logisch, wenn man für das Wahre, ethisch, wenn man für das Gute, ästhetisch, wenn man für das Schöne und Erhabne begeistert ist, wird aber zur Schwärmerei oder zum Fanatismus — der an den gemeinen oder wirklichen Wahnsinn gränzt — wenn er dem Menschen die Besonnenheit raubt, die zu einer regelmäßigen Thätigkeit erfodert wird. Darum taugt auch die durch künstliche Erregungsmittel bewirkte Begeisterung nichts. Vergl.:

Sav. Bettinelli dell' entusiasmo nelle belle arti. Mailand, 1769. 8. Deutsch: Bern, 1778. 8.

Karl Ludw. Fernow über die Begeisterung des Künstlers. In von Eggers's deut. Mag. 1798. Mai. Nr. 6. und Jun. Nr. 7. Auch in Fernow's römischen Studien. Th. 1. Abh. 2.

Von dem Unterschiede zwischen Enthusiasmus und Schwärmerei. Frankf. a. M. 1786. 8.

Auch enthalten die bekannten Schriften über die Ein-

bildungskraft, von Muratori, Maaß, Meister, Bonstetten u. A., manches hieher Gehörige.

§. 448.

Aesthetischer Ausdruck.

Da der schöne Künstler etwas Inneres (es mag dieß von außen angeregt sein oder nicht) durch etwas Aeußeres darstellen soll (§. 445): so muß an jedem schönen Kunstwerke eine gewisse Behandlungsweise des ästhetischen Stoffes (des äußerlich darzustellenden Innern) wahrnehmbar sein. Hierin besteht der ästhetische Ausdruck, welcher nicht bloß den wörtlichen, sondern auch jede andre Art des Kunstausdrucks unter sich befasst, und sowohl eigentlich als uneigentlich oder bildlich (tropisch, allegorisch ꝛc.) sein kann. Von jenem Ausdrucke hangt auch zum Theile das ästhetische Gepräge oder der Charakter eines Kunstwerks ab, indem dieser theils durch die Erfindung und Auswahl, theils durch die Ausführung und Anordnung des ästhetischen Stoffes bedingt ist. Es ist jedoch nicht hinreichend, daß ein Kunstwerk ausdrucksvoll und bedeutsam, oder überhaupt charakteristisch sei, sondern es muß sich auch dem obigen Gesetze (§. 444) unterwerfen, weil es sonst kein schönes Werk sein würde. *)

*) Wegen des hierüber geführten Streites zwischen Lessing, Hirt und Fernow vergl. des Letzten römische Studien. Th. 1. Abh. 3. über das Kunstschöne.

§. 449.

Styl und Manier.

Die eigenthümliche Art des Ausdrucks in einem Werke der schönen Kunst heißt der Styl (von στυλος

der Griffel — also eigentlich die Art und Weise den Griffel zu führen oder die Schreibart, dann übergetragen auf die schöne Kunst überhaupt). Es kann daher sehr mannigfaltige Arten des Styls geben, in Bezug auf verschiedne Kunstepochen, verschiedne Kunstzweige, verschiedne Kunstwerke, verschiedne Kunstschulen und verschiedne Künstler. In der letzten Beziehung heißt der Styl persönlich, und wieferne sich durch diesen persönlichen Styl die Individualität des Künstlers ausspricht, heißt er auch die Manier (von manus, die Hand) welche an und für sich nicht tadelnswerth ist, sondern es erst dann wird, wenn sie zu sehr hervorsticht, und der Künstler sich so davon beherrschen lässt, daß er die zur Schöpfung mannigfaltiger Werke nöthige Freiheit verliert, mithin ins Manieriren fällt. *)

*) Man kann daher eine solche Eigenthümlichkeit des ästhetischen Ausdrucks auch den manierirten Styl nennen, welcher allemal fehlerhaft, weil affektirt und prezios. Die Nachahmung und Aneignung einer fremden Manier fällt gewöhnlich ins Manierirte und heißt dann mit Recht ästhetische Nachäffung, die, schulmäßig fortgepflanzt, auch zur artistischen Pedanterei führen kann, wo man das Unbedeutende für wichtig und das Willkürliche für nothwendig hält.

§. 450.

Anderweite Kunstregeln.

Aus dem höchsten Gesetze der schönen Kunst (§. 444. verglichen mit den nächstvorhergehenden §§.) ergeben sich noch folgende anderweite Regeln, welche zugleich die allgemeinen und nothwendigen, folglich wesentlichen Eigenschaften schöner

Kunstwerke andeuten. Einem solchen Werke muß nämlich zukommen:

1. Einheit und Mannigfaltigkeit, so daß alle, wenn auch noch so verschiedenartige, Theile zu einem Ganzen auf das Innigste verbunden seien, damit das Werk unser Gemüth hinlänglich und kräftig, aber auch harmonisch beschäftige. Große Mannigfaltigkeit heißt Reichthum oder Fülle, die doch nicht in Ueppigkeit ausarten darf. Schließt die Mannigfaltigkeit viele und starke Gegensätze in sich, so giebt dieß Kontrast, der doch nicht zu grell sein darf. Zeigt sich in dem Mannigfaltigen und dessen Verbindung viel künstlerische Eigenthümlichkeit, die sich vom Gewöhnlichen nicht fesseln lässt, so erhält dadurch das Werk den Anstrich der Neuheit und Kühnheit, die doch nicht ins Gesuchte, Erkünstelte, Verwegne und Abgeschmackte fallen darf. *)

*) Die zuletzt genannten Eigenschaften (Reichthum u. s. f.) sind jedoch nur zufällige Vorzüge des einen Kunstwerks vor dem andern; denn ein Kunstwerk kann auch ohne sie gefallen. Sie erhöhen aber dieses Wohlgefallen, wenn sie nicht übertrieben werden.

§. 451.

Fortsetzung.

2. Vollständigkeit und Abgemessenheit (Präzision), so daß weder weniger noch mehr im Kunstwerke vorhanden sei, als nach dem Begriffe vom Darzustellenden dasein sollte. Schöne Einzelheiten also, die nicht aus jenem Begriffe hervorgehn oder sich nicht mit ihm vertragen, müssen dem Ganzen aufgeopfert werden, damit das Werk nicht mit zufälligem Beiwerke (hors-d'oeuvre) überladen sei. Demnach ist die Vollständigkeit, und also auch die

Abgemessenheit, stets relativ zu nehmen, indem das Ueberflüssige im einen Falle gerade das Nothwendige im andern sein kann.

§. 452.

Fortsetzung.

3. Verhältnissmäßigkeit (Proporzion) und Schicklichkeit, so daß jeder einzele Theil zu allen übrigen sowohl als zum Ganzen im gehörigen Ebenmaaße stehe und die Art der Darstellung dem Darzustellenden genau entspreche. Denn Unangemessenheit der Darstellung würde ebensowohl als Verletzung der Verhältnisse das Wohlgefallen am Kunstwerke stören; es wäre denn, daß das Gemüth auf indirekte Weise durch Vermittlung des Lächerlichen belustigt werden sollte, wo dem Künstler selbst das, an sich betrachtet, Unverhältnissmäßige und Unschickliche zu seinem Zwecke dienen kann, indem er es als etwas Ungereimtes auffassen lässt (§. 424 und 425).

§. 453.

Fortsetzung.

4. Deutlichkeit und Richtigkeit (Korrektheit), so daß, was der Künstler darstellen wollte, leicht gefasst werden könne, und die Darstellung selbst, auch in den kleineren Theilen, möglichst fleckenlos sei. Das Erste wird vornehmlich durch gute Anordnung der Theile, gehörige Vertheilung von Licht und Schatten und angemessnen Ausdruck erreicht; das Zweite durch nachbessernden Fleiß, der jedoch nicht so weit gehen darf, daß er die ursprüngliche Kraft und Haltung des Ganzen vermindre und besonders jene anmuthige Nachlässigkeit (grata negli-

gentia) vertilge, welche den Schein der Kunstlosigkeit im Kunstvollen selbst hervorbringt.

§. 454.

Aesthetische Wahrheit.

Wenn an einem Kunstwerke die bisher gefoderten Eigenschaften angetroffen werden, so wird es ihm auch nicht an ästhetischer Wahrheit fehlen. Denn es wird alsdann alles in ihm dergestalt mit sich selbst übereinstimmen, daß auch die kühnsten und wunderbarsten Gebilde der Phantasie den Schein der Wahrheit annehmen und uns gleich wirklichen Gegenständen affiziren — was man die künstlerische Täuschung (illusio technica s. aesthetica) nennt. Ist aber das Dargestellte ein wirklicher Gegenstand, so heißt jene Wahrheit ästhetische Treue, indem alsdann das Kunstwerk ein treues Abbild von dem Gegenstande als seinem Urbilde sein soll, wobei es aber doch dem Künstler freistehen muß, seinen Gegenstand von der schönsten Seite aufzufassen und darzustellen, um etwas ästhetisch Wohlgefälliges hervorzubringen. *)

*) Von der objektiven ästhetischen Wahrheit, die dem Kunstwerke selbst beigelegt wird, ist aber noch zu unterscheiden die subjektive, welche dem Urtheile über das Kunstwerk zukommt. Ein solches Urtheil heißt auch geschmackvoll, und es beurkundet sich durch solche Urtheile ein schöner Geist (bel esprit) selbst dann, wenn er nicht eigne Kunstwerke schafft, sondern nur fremde beurtheilt. Die schöne Seele (belle ame) aber beurkundet sich durch sittliche Anmuth, indem sie ihren Gesinnungen und Handlungen das Gepräge der Schönheit aufdrückt. — Wieferne man den Kunstwerken selbst Geist und Seele beilegt, erhellet aus §. 447.

§. 455.

Natürlichkeit eines Kunstwerkes.

Ist ein Kunstwerk ästhetisch wahr, so ist es auch natürlich, mag übrigens der Künstler wirkliche Naturdinge darstellen, oder sich selbst eine Natur schaffen, in welcher ganz andre Wesen leben und nach ganz andern Gesetzen handeln, als wir in der wirklichen Natur wahrnehmen. Im letzten Falle besteht die Natürlichkeit bloß in der Angemessenheit zu einer solchen Natur, wie sie der Künstler eben geschaffen hat. Aber auch im ersten Falle ist der Künstler nicht so an die wirkliche Natur gebunden, daß es ihm nicht erlaubt wäre, deren Erzeugnisse idealisch zu verschönern. Denn die schöne Kunst strebt überall nach dem Idealischen (§. 444). Es kann daher auch die bloße Nachahmung der Natur nicht als höchstes Gesetz für die schöne Kunst aufgestellt werden, da die Natur ebensowohl Hässliches als Schönes hervorbringt und selbst das Schöne, was sie erzeugt, kein Idealschönes ist (§. 399). *)

*) Nur von der Natur im Ganzen könnte man sagen, sie sei idealisch schön, weil sie alles Schöne in sich schließt, und selbst die menschliche Kunst im Grunde nichts anders ist, als der im Menschen bis zum Höchsten gesteigerte Bildungstrieb der Natur (§. 446). Aber die Natur im Ganzen ist für uns kein Gegenstand der Nachahmung, sondern nur im Einzelen. Würde nun dieses Einzele bloß nachgeahmt, so wäre der schöne Künstler nichts weiter als ein Kopist, was er doch nicht sein soll. Denn dazu bedürft' es gar keiner Genialität (§. 446). Der schöne Künstler muß sich also freilich immer an die Natur als sein letztes Vorbild halten, damit seine Ideale, wenn auch als übernatürliche, doch nicht als un- oder widernatürliche Wesen erscheinen; aber schaffen kann er jene Ideale doch nur in und durch sich selbst, obwohl unter Leitung der Natur. Durch

diese Vermählung des Natürlichen mit dem Idealischen mittels der schönen Kunst — welche Ansicht man den ästhetischen Synthetismus nennen kann — werden auch hier die einander widerstreitenden Ansichten des ästhetischen Realismus, der auf bloße oder gemeine Natürlichkeit, und des ästhetischen Idealismus, der auf reine, vom Natürlichen ganz entkleidete, Idealität in der Kunst ausgeht, wieder aufgehoben und ausgeglichen (§. 35—38).

§. 456.

Sittlichkeit eines Kunstwerkes.

Diese Eigenschaft kann einem solchen Werke nur insoferne beigelegt werden, als es sittliche Gegenstände (gute oder böse Gesinnungen und Handlungen) darstellt und die Darstellungsweise zugleich ein Ausdruck vom sittlichen Charakter des Künstlers ist. Nun ist es zwar gewiß, daß ein Kunstwerk, durch welches sich eine sittlichböse Denkart seines Schöpfers offenbart, kein reines Wohlgefallen bewirken kann, weil das Misfallen am Bösen das Wohlgefallen am Schönen trübt, und daß es ferner eine schnöde Entweihung der Kunst ist, wenn sie der Unsittlichkeit zum Deckmantel oder gar zur Empfehlung dient, weil dadurch das höchste Interesse der Vernunft verletzt wird. Aber hieraus folgt doch nicht, daß die Kunst bloß der Sittlichkeit dienen solle, und ihre Erzeugnisse nur dann und soferne schön seien, wann und wieferne sie moralische Zwecke befördern. Vielmehr behauptet die Kunst schon für sich einen selbständigen Werth und würde ihrem eigenthümlichen Gesetze nicht genügen können, wenn sie auf etwas andres als ästhetische Belustigung ausginge (§. 444. Anm.). *)

*) Ist die schöne Kunst auch lehr- und lernbar? — Die Beantwortung dieser Frage, so wie der Werth der sogenannten Kunst-Schulen oder Akademien, ergiebt sich aus dem Bisherigen von selbst.

Zweites Hauptstück.

Besondre Kunstlehre.

---

§. 457.

Schöne Künste.

Wegen der Verschiedenheit der Mittel, deren sich der schöne Künstler zur äußern Darstellung des Innern bedienen kann, und wegen der Verschiedenheit der ebendavon abhängigen Darstellungsarten zerfällt das Gebiet der schönen Kunst überhaupt in eine Menge kleinerer Gebiete, Kunst-Kreise oder Zweige, welche daher schöne Künste heißen. Es muß aber diese erfahrungsmäßige Mannigfaltigkeit der schönen Kunst schon durch die ursprüngliche Gesetzmäßigkeit des menschlichen Geistes (a priori) bestimmt sein, so daß alle jene Künste unter sich ein abgeschlossenes System ausmachen. Dieses nachzuweisen und aufzustellen, ist allein die Aufgabe der besondern Kunstlehre. *)

*) Also nicht zu zeigen, wie die schönen Künste nach und nach entstanden seien und sich immer mehr vervollkommnet haben, auch nicht, wie jede von ihnen in der höchsten Vollkommenheit auszuüben. Jenes ist Sache der Kunstgeschichte, dieses der individualen Kunsttheorie (der Poetik, der Rhetorik u. s. w.). Die Aesthetik, als philosophische Wissenschaft, würde ganz

aus ihrem eigenthümlichen Gebiete fallen, wenn sie sich außer der Lösung jener Aufgabe hierauf einlassen wollte. Darum gehören auch die Schriften über die einzelen schönen Künste nicht mehr zur philosophischen Literatur. Sie müssen in andern Werken (z. B. in Sulzer's Theorie — oder in des Verf. Enzyklopädie — der schönen Künste) gesucht werden. Vergl. §. 380. Anm. c. d. und e.

§. 458.

Drei Hauptklassen schöner Künste.

Da der schöne Künstler alles, was er innerlich schafft, der äußern Wahrnehmung darbieten muß, um als Kunstwerk aufgefasst zu werden (§. 448): so müssen auch alle seine Darstellungsmittel im Kreise des äußern Sinnes liegen. Unter dem äußerlich Wahrnehmbaren aber ist nur das Hörbare und Sichtbare einer solchen Form fähig, daß es als schön gefallen kann (§. 393). Folglich kann auch der schöne Künstler sich nur solcher Darstellungsmittel bedienen, welche durch Gehör oder Gesicht aufgefasst werden. Diese Mittel sind entweder bedeutsame Töne, oder bildsame Gestalten, oder ausdrucksvolle Bewegungen. Hieraus ergeben sich drei Hauptklassen von schönen Künsten oder drei schöne Kunstreiche, nämlich 1. das Reich der tonischen Künste, welche durch Töne als ein Mannigfaltiges in der Zeit, 2. das Reich der plastischen Künste, welche durch Gestalten als ein Mannigfaltiges im Raume, und 3. das Reich der mimischen Künste, welche durch Bewegungen als ein Mannigfaltiges in Zeit und Raum darstellen. *)

*) Hieraus erhellet zugleich die Beziehung dieser drei Kunstreiche auf die drei Grundmerkmale der Sinnlich-

keit: Zeitlichkeit, Räumlichkeit, und zeitliche Räumlichkeit (§. 266). Denn Töne werden aufgefasst als ein Sukzessives, also unter der Zeitform; Gestalten als ein Extensives, also unter der Form des Raums; Bewegungen aber als ein Sukzessives und Extensives zugleich, also unter beiderlei Form (§. 267). Daher könnte man auch schöne Künste der Zeit, des Raums, und beider zugleich unterscheiden, und die ersten akustische, die zweiten optische, die dritten kinetische nennnen. Doch sind die obigen Ausdrücke bezeichnender.

§. 459.

Weitere Eintheilung der schönen Künste.

Eine schöne Kunst kann entweder die Geschmackslust allein zu ihrem Zwecke machen und daher in der Darstellung des ästhetisch Wohlgefälligen ganz frei sein, oder Dinge, die schon ihren bestimmten Zweck haben, zur Beförderung der Geschmackslust ästhetisch behandeln, wo dann die Kunst in ihren Darstellungen durch jenen außer ihrem Gebiete liegenden Zweck gebunden oder bedingt ist. Hieraus entspringen die beiden Ordnungen der an und für sich (absolut oder rein) und der beziehungsweise (relativ oder angewandt) schönen Künste. Jene können auch schlechtweg schöne, diese verschönernde Künste heißen.

§. 460.

Fortsetzung.

Eine schöne Kunst kann ferner entweder nur Eines Darstellungsmittels zu ihren Erzeugnissen sich bedienen, oder verschiedne Darstellungsmittel dergestalt mit einander verbinden, daß sie im Produkte ein innig verschmolzenes Ganze ausmachen. Hieraus ergeben

sich die beiden Gattungen der einfachen und der zusammengesetzten schönen Künste.

§. 461.

Fortsetzung.

Endlich kann eine schöne Kunst sich entweder solcher Darstellungsmittel bedienen, welche die Natur selbst unmittelbar darbietet, oder solcher, welche von der menschlichen Willkür auf gewisse Weise abhangen. Betrachtet man daher die Darstellungsmittel als äußere Zeichen des Innern, so kann man die schönen Künste noch in zwei Arten eintheilen, deren eine durch natürliche, die andre durch willkürliche oder künstliche Zeichen darstellt. *)

*) Vergl. Lessing's Abhandlung von der Verschiedenheit der Zeichen, deren sich die Künste bedienen. In Dess. vermischten Schriften. Th. 10. Nr. 2. S. 41 ff. Auch sein Laokoon oder über die Gränzen der Poesie und Malerei, nebst Tölken's Nachtrag dazu unter dem Titel: Ueber das verschiedne Verhältniß der antiken und modernen Malerei zur Poesie (Berlin, 1822. 8.) gehört zum Theil hieher.

A. Von den tonischen Künsten.

§. 462.

Mannigfaltigkeit derselben.

Die bedeutsamen Töne, deren sich zuerst die schöne Kunst als eines Darstellungsmittels bedienen kann (§. 458), sind entweder ungegliedert (unartikulirt) oder gegliedert (artikulirt). Jene werden als bloße Töne d. h. als ursprünglich einfache

Laute vom Ohre vernommen und nach ihrem Verhältnisse zu einander als natürliche Zeichen des Innern betrachtet; diese werden als Worte d. h. als aus mehren durch die menschlichen Sprachwerkzeuge hervorgebrachten Lauten bestehende Töne aufgefasst und nach ihrem Verhältnisse zu einander als willkürliche oder künstliche Zeichen beurtheilt (§. 461). Da nun die schöne Kunst von diesen beiden Arten der Zeichen selbst wieder einen sehr verschiedenartigen Gebrauch machen kann, so erwächst hieraus die Mannigfaltigkeit der tonischen Künste.

§. 463.

Tonkunst.

Wieferne die schöne Kunst sich der bloßen oder ungegliederten Töne zur Darstellung des an und für sich ästhetisch Wohlgefälligen bedient, heißt sie Tonkunst schlechtweg (tonische Kunst oder Tonik im engern Sinne, auch Musik). Der Tonkünstler setzt nämlich jene Töne dergestalt zusammen, daß sie nicht bloß das Ohr reizen, sondern auch durch ihr melodisches, harmonisches und rhythmisches Verhältniß ein freies und doch regelmäßiges Spiel mannigfaltiger Gefühle darstellen und erregen, mithin durch die ästhetisch wohlgefällige Art und Weise ihrer Verknüpfung (Form der Komposizion) das Gemüth belustigen. Ein schönes Tonstück kann daher einen sehr verschiednen Charakter haben, je nachdem das, was es zunächst ausdrücken soll, beschaffen ist. *)

*) Hierauf beruht der Unterschied der Kammer- Theater- Kirchen- Kriegs- Trauer- Tanzmusik u. s. w. Doch ist hier nur erst von der einfachen Tonkunst die Rede,

welche, wieferne sie durch besondre Tonwerkzeuge ausgeführt wird, auch Instrumentalmusik heißt. Die wesentlichen Elemente derselben sind gleichfalls Melodie, Harmonie und Rhythmus, obwohl jene oft vorzugsweise der Gesangkunst beigelegt wird.

§. 464.

Dichtkunst.

Wieferne die schöne Kunst sich der gegliederten Töne oder der Worte zur Darstellung des an und für sich ästhetisch Wohlgefälligen bedient, heißt sie Dichtkunst (Poesie). Der Dichter setzt nämlich die Worte dergestalt zusammen, daß sie nicht bloß als Begriffszeichen den Verstand beschäftigen, sondern auch als ein Ausdruck alles dessen, was eben in ihm lebt und ihn bewegt, die Einbildungskraft in Anspruch nehmen und sie in ein freies, mit dem Verstande harmonirendes, Spiel versetzen, mithin ebenfalls durch ihre ästhetisch wohlgefällige Verbindungsweise, welche, ähnlich dem musikalischen Rhythmus, der Rede des Dichters einen mehr oder minder abgemessnen Gang ertheilt und sie zu einer gebundnen (oratio ligata s. metrica) macht, das Gemüth belustigen. Je nachdem nun der Dichter mehr subjektiv oder objektiv darstellt, kann auch das schöne Gedicht einen sehr verschiednen Charakter annehmen. *)

*) Hierauf beruht der Unterschied der lyrischen, epischen, dramatischen und andrer Arten der Poesie. Denn bei der Freiheit, mit welcher der Dichtergeist sich nach allen Richtungen hin bewegen, von der einen zur andern übergehn, und alles, was nur überhaupt in die Gemüthswelt fällt und sich wörtlich darstellen lässt, ergreifen kann, ist es vergeblich, die verschiednen Dichtungsarten streng logisch klassifiziren und deduziren zu wollen.

Auch ist es ungerecht, die didaktische Poesie vom Gebiete der Dichtkunst auszuschließen, obgleich der Dichtergeist dort keinen so hohen Schwung nimmt, als in andern seiner Werke.

§. 465.

Gesangkunst.

Aus der Vereinigung der Ton- und Dichtkunst geht die Gesangkunst (Melopöie) hervor. Denn der Gesang im eigentlichen Sinne, oder als schönes Kunstwerk betrachtet, ist ein tonisches Gedicht, entstanden aus der Verknüpfung ungegliederter und gegliederter Töne mittels der menschlichen Stimme, welche, zugleich modulirend und artikulirend, das Innere des Menschen nicht durch bloße Töne unbestimmt andeutet, sondern durch Worte bestimmt ausspricht. Daher wirkt auch die Gesangkunst weit stärker auf das Gemüth als die getrennte Ton- und Dichtkunst, obwohl diese Trennung nothwendig, damit sich jede in ihrem Kreise frei bewegen und entwickeln möge. *)

*) Musik bedeutet ursprünglich Ton- und Dichtkunst zusammengenommen, also Gesangkunst, die weit mehr ist, als bloße Singekunst. Durch die größere Entwickelung der einfachen Tonkunst hat sich nun der Gegensatz gebildet zwischen Instrumental- und Vokalmusik (§. 463. Anm.). Bei dieser, als einer höhern Tonkunst, soll also die menschliche Kehle nicht bloß als Tonwerkzeug gebraucht werden, wie die thierische Kehle beim Vogelgesange, sondern auch als Sprachwerkzeug. Die Begleitung des Gesanges durch andre Tonwerkzeuge ist vielfachere Zusammensetzung, aber nur Nebensache, obwohl nicht verwerflich, wenn dadurch der eigentliche Gesang nur nicht erstickt, oder die Nebensache zur Hauptsache gemacht wird.

§. 466.

Schöne Sprechkunst.

Wenn nicht gesungen, sondern nur gesprochen, aber doch die Aussprache gegebner Worte durch die Kunst so modifizirt wird, daß die Darstellung der Worte durch die Stimme ästhetisch wohlgefällt, so entsteht hieraus die schöne Sprechkunst (Deklamirkunst). Da das Sprechen an sich einen ganz andern Zweck hat, als Belustigung des Gemüths, und der schöne Sprecher, indem er diese bezweckt, doch auf jenen Zweck Rücksicht nehmen muß, so ist seine Kunst nur verschönernd (§. 459), aber einfach (§. 460), indem er selbst nicht Urheber der Worte, die er ausspricht, als Rede betrachtet, zu sein braucht, sondern bloß darauf zu sehen hat, daß die ihm gegebne Rede (sie mag übrigens dichterisch sein oder nicht) auf eine derselben angemessne und den Zuhörern wohlgefällige Weise ausgesprochen werde. *)

*) Die eigentliche Aufgabe der schönen Sprechkunst ist also eine den Sinn der gegebnen Rede vollständig ausdrückende Modulazion der Stimme in Höhe und Tiefe, Stärke und Schwäche, Geschwindigkeit und Langsamkeit, damit die Rede dem Hörenden nicht nur verständlich, sondern auch gefällig werde. Die Aussprache darf daher weder zu monotonisch noch zu polytonisch sein. Die Begleitung der Aussprache durch Geberdung (das Mimische beim Deklamiren) ist hier nur Nebensache. Auch der stillsitzende Vorleser kann und soll diese Kunst ausüben, wenn er gut vorlesen will.

§. 467.

Schöne Redekunst.

Wird die Rede selbst als ein Mittel der Gedankenmittheilung durch die Kunst so modifizirt, daß

die Darstellung des Gedachten durch Worte ästhetisch wohlgefällt, so entsteht hieraus die schöne Redekunst. Auch sie ist nur verschönernd (§. 459) und einfach (§. 460), indem sie den Zweck der Rede, Andre von dem, was man denkt, zu belehren, auf eine solche Art ausführt, daß dabei auch das Gemüth belustigt werden kann, folglich die Worte als Gedankenzeichen gehörig auswählt und so verknüpft, daß sie in ihrer Aufeinanderfolge des Wohllauts empfänglich werden. Da sie aber als Redekunst mehr den Verstand als die Einbildungskraft beschäftigt, so darf sie auch in der Zusammensetzung der Worte keinen so abgemessnen Gang annehmen, als die Dichtkunst, weshalb ihr Produkt, mit einem Gedichte verglichen, als eine ungebundne oder aufgelöste Rede (oratio soluta) erscheint (§. 464). *)

*) Eine solche Rede heißt auch prosaisch im Gegensatze der poetischen, welche mehr gebunden ist, wenn sie auch (als sogenannte poetische Prose) nicht gerade aus Versen besteht. Der prosaische Numerus ist daher von dem poetischen Rhythmus, welcher musikalisch ist und durch den metrischen Sylbentanz sogleich ein Spiel der Einbildungskraft ankündigt, wesentlich verschieden.

§. 468.

Schöne Rednerkunst.

Aus der Vereinigung der schönen Sprech- und Redekunst geht die schöne Rednerkunst (ars oratoria) oder die Kunst der Beredtsamkeit (ars eloquentiae) hervor. Sie ist also zwar auch nur verschönernd, wie die beiden vorigen, aber aus ihnen zusammengesetzt. Denn sie hat es mit Vorträgen zu thun, die vor Andern auf eine feierliche Weise

gehalten werden sollen, um durch die Kraft und Schönheit der Rede einen lebhaften Eindruck auf ihr Gemüth zu machen. Der schöne Redner muß daher nicht bloß der Rede selbst eine wohlgefällige Gestalt geben, sondern sie auch auf eine wohlgefällige Art vortragen, folglich ein schöner Rede- und Sprechkünstler zugleich sein. *)

*) Die schöne Rednerkunst bewegt sich also in einem engern Kreise, als die schöne Redekunst, welche sich in allen Arten der Rede (selbst der bloß schriftlichen und wissenschaftlichen) wirksam beweisen kann. Diese hat es aber nur mit Wohlredenheit überhaupt zu thun, jene als eine höhere Redekunst, mit wirklicher Beredtsamkeit, zu welcher das Sprechen aus voller und bewegter Brust (eloqui), mithin auch ein laut hervortönendes Sprechen (declamare) nothwendig gehört. Hier darf es also auch nicht an der Begleitung der gesprochnen Worte durch angemessne Geberden (gesticulatio, actio) fehlen, weil sonst nicht genug Leben in der Rede wäre. Aber diese Mimik darf doch immer nicht zur Hauptsache gemacht, folglich nie theatralisch werden, damit der Redner nicht in die Rolle des Schauspielers falle. Am wenigsten darf dieß beim geistlichen oder Kanzel-Redner der Fall sein.

§. 469.

Uebersicht des tonischen Kunstreiches.

Aus der bisherigen Betrachtung der einzelen tonischen Künste ergiebt sich folgende systematische Uebersicht dieses schönen Kunstgebiets:

I. absolutschöne tonische Künste,

1. einfache,

a. Tonkunst.

b. Dichtkunst.

2. zusammengesetzte — Gesangkunst.

II. relativschöne tonische Künste,

1. einfache,

a. schöne Sprechkunst.

b. schöne Redekunst.

2. zusammengesetzte — schöne Rednerkunst.

Wieferne sich die tonischen Künste der Worte als eines Darstellungsmittels bedienen, heißen sie redende Künste, zu welchen daher auch die Dichtkunst gehört. *)

*) Die redenden Künste schöne Wissenschaften (belles lettres) zu nennen, ist unpassend (§. 379. Anm.). Schreibende Künste ließen sie sich eher nennen, obwohl die Tonkunst vermöge der Notenschrift auch schreibend ist, ohne redend zu sein, wenn sie nicht mit der Dichtkunst in Verbindung tritt. Die Schönschreibekunst aber gehört ins folgende Kunstreich.

B. Von den plastischen Künsten.

§. 470.

Mannigfaltigkeit derselben.

Die bildsamen Gestalten, deren sich ferner die schöne Kunst als eines Darstellungsmittel bedienen kann (§. 458), sind entweder wirkliche oder scheinbare Körper. Jene sind als natürliche, diese als willkürliche oder künstliche Zeichen für das, was der Künstler innerlich gestaltet hat, zu betrachten. Denn die Körper, welche die Natur selbst und unmittelbar hervorbringt, sind lauter wirkliche Körper d. h. Dinge, welche den Raum nach allen seinen Richtungen oder Abmessungen erfüllen (§. 264 und 267). Das Verwandeln solcher Dinge in den

bloßen Schein der Körperlichkeit ist daher etwas Willkürliches oder Künstliches, indem wir dabei nur auf die Art und Weise sehn, wie sich die Gestalten räumlicher Gegenstände in unsrem Auge abspiegeln, was übrigens freilich auf eine ganz natürliche Weise geschieht. Da nun die schöne Kunst von bildsamen Gestalten auf sehr verschiedne Weise Gebrauch machen kann, so geht hieraus die **Mannigfaltigkeit der plastischen Künste** hervor.

§. 471.

Bildnerkunst.

Wieferne die schöne Kunst etwas an und für sich ästhetisch Wohlgefälliges in körperlichen Massen hervorbringt, die den Raum durchaus erfüllen, heißt sie vorzugsweise **Bildnerkunst** (plastische Kunst im engern Sinne oder Plastik schlechtweg). Die Erzeugnisse derselben haben daher das Gepräge der räumlichen Sinneswahrheit, und sollen durch sich selbst gefallen, sie mögen übrigens in natürlicher Größe oder verjüngt oder kolossal, einzeln oder gruppirt, ganz rund oder auf einer Fläche angeheftet und über dieselbe erhaben (en relief) oder auch vertieft, und in einem mehr oder weniger harten und festen Stoffe dargestellt werden. *)

*) Hierauf beruht der Unterschied der Bildnerkunst nach den Stoffen (Litho: Metallo: Xylo: Phello: Keroplastik ꝛc.) nach der Behandlungsweise dieser Stoffe (Bild: Hauerei, Gießerei, Graberei, Schnitzerei ꝛc.) und nach andern Merkmalen (hoch: halb: niedrig: erhobne, Menschen: Thier: Frucht: Bildnerei ꝛc.). Ihre höchste Aufgabe ist unstreitig die Bildung großer idealschöner Menschengestalten, wiewohl sie auch als Porträtbildnerei im Großen und Kleinen treffliche Werke liefern kann.

§. 472.

Malerkunst.

Wieferne die schöne Kunst etwas an und für sich ästhetisch Wohlgefälliges in körperlichen Umrissen hervorbringt, die sich im Raume nur nach zwei Richtungen hin ausdehnen, heißt sie Malerkunst (Graphik). Die Erzeugnisse derselben haben das Gepräge des räumlichen Sinnesscheins, und sollen durch sich selbst gefallen, sie mögen nun als bloße Umrisse mit Andeutung von Licht und Schatten oder auch als farbige und somit lebendigere Abbilder der dargestellten Gegenstände erscheinen, wo dann wieder eine unendliche Menge zufälliger Verschiedenheiten stattfinden kann. *)

*) Hierauf beruht zuerst der Unterschied zwischen der bloßen Zeichnerei oder Zeichenkunst und der Malerei oder eigentlichen Malerkunst, welche zur Zeichnung die Färbung (das Kolorit) hinzufügt, aber auf jener beruht, da Färbung allein kein Gemälde giebt. Dann aber können beide, und insonderheit die letzte, wieder mannigfaltig eingetheilt und benannt werden nach den Gegenständen (historische, landschaftliche, Blumen- Frucht- Malerei ꝛc.) nach den Flächen, worauf die Gemälde befindlich, oder den Orten, für welche sie bestimmt sind (Tapeten- Fresko- Glas- Stuben- Theater- Kirchen- Malerei ꝛc.) nach den Farben oder der Behandlungsart (Oel- Pastell- Wachs- Miniatur- Musivenkaustische Malerei ꝛc.) und nach andern Gesichtspunkten (Xylo- Chalko- Lithographik — Bild- Stickerei, Weberei ꝛc.). Auch läßt sie sich, wie die Bildnerei, in Ideal- und Porträtmalerei eintheilen.

§. 473.

Lustgartenkunst.

Wenn erhobnes Bilderwerk (§. 471) sehr ver-

flächt wird, so nähert es sich dem Gemälde, und es entsteht daraus eine Art von plastischer Malerei. Allein die schöne Kunst vermag auch körperliche Massen in einer großen Fläche so zusammenzustellen, daß das Ganze, von einem höhern Standpunkte betrachtet, als eine schöne Landschaft aufgefasst werden kann, woraus die Lustgartenkunst als eine Art von plastischer Landschaftsmalerei hervorgeht. Jene körperlichen Massen sind zwar großentheils Naturdinge, besonders aus dem Pflanzenreiche, werden aber von der Kunst so gebildet und mit andern, auch künstlichen, Dingen in Verbindung gesetzt, daß sie in ihrer Gesammtheit ein an und für sich ästhetisch wohlgefälliges Kunstwerk ausmachen. Doch ist dieß nur dann möglich, wenn der Gartenkünstler mit voller Freiheit walten kann, um mit Hülfe der Natur eine idealisch schöne Landschaft zu gestalten. *)

*) Es ist also hier weder von der gemeinen Gartenkunst, die den Boden nur wirthschaftlich bebaut, noch von der verschönernden Gartenkunst, welche gemeine Gärten mehr oder weniger verziert, um dem Nutzen auch Vergnügen beizumischen, sondern bloß von jener höhern Gartenkunst die Rede, welche ästhetische Ideen zu verwirklichen und dadurch, wo nicht einzig, so doch hauptsächlich oder vorzugsweise das Gemüth zu belustigen sucht. Darum heißt sie eben Lustgartenkunst oder, nach engländischem Redebrauche, Landschaftsgärtnerei (landscape-gardening), wie denn auch der sogenannte englische Gartengeschmack allein dem Begriffe dieser Kunst entspricht.

§. 474.

Schöne Baukunst.

Wenn Gebäuden durch die Kunst eine solche Gestalt gegeben wird, daß sie durch diese dem Be-

Bayerische Staatsbibliothek München

schauer ästhetisch gefallen, so erscheint die plastische Kunst als schöne Baukunst (Architektur). Da nun jedes Bauwerk einen bestimmten Zweck hat, von welchem auch seine Form abhangt, so muß der Baukünstler sowohl im Entwurfe als in der Ausführung seines Werkes sich jenem Zwecke unterwerfen, und hauptsächlich darauf sehen, daß, indem er seinem Werke durch Eurhythmie und Symmetrie und allerhand Verzierungen ein wohlgefälliges Ansehn zu geben sucht, er es nicht unbrauchbar für jenen Zweck mache. Seine Kunst ist also bloß verschönernd (§. 459), aber einfach (§. 460). Denn wenn auch andre Künste zu Hülfe gerufen werden, ein Gebäude zu verschönern, so ist dieß immer nur eine zufällige Verknüpfung verschiedner Kunstzweige. *)

*) Da alles, was durch Menschenhände zu irgend einem Gebrauch erbauet wird, dergestalt verschönert werden kann, daß es durch seine Form gefällt: so erstreckt sich diese Kunst nicht bloß auf Häuser, sondern auch auf Hausgeräthe, Fahrzeuge, Brücken, Portale, Triumphbogen, und viele andre Dinge. Wenn aber auch dergleichen Dinge bloß zur Lust erbaut werden (wie sogenannte Lusthäuser in den Gärten), so haben sie doch als Bauwerke immer einen bestimmten Zweck, der auch ihre Form bestimmt, und dem die Kunst dienstbar wird. Ueberdieß muß sich diese Kunst nach dem Boden, dem Klima, der Lebensart, den Sitten und andern Aeußerlichkeiten richten. Mithin ist sie immer nur relativ schön, darf jedoch deshalb so wenig als andre Künste der Art aus dem schönen Kunstgebiete verwiesen werden.

§. 475.

Schöne Schriftkunst.

Auch der Schrift läßt sich durch die Kunst eine solche Bildung geben, daß sie durch ihre Form ein

ästhetisches Wohlgefallen bewirken kann, woraus die schöne Schriftkunst (Kalligraphie) hervorgeht. Es mag aber die Schrift Bilderschrift (wie die hieroglyphische), oder Buchstabenschrift, oder gar Notenschrift sein, so ist diese Kunst durch die einmal angenommene Gestalt und Bedeutung der Schrift so gebunden, daß sie einer freien Darstellung des ästhetisch Wohlgefälligen ermangelt. Sie ist also bloß verschönernd (§. 459), aber einfach (§. 460). Denn wenn Schriftwerke mit Zeichnungen oder Gemälden ausgestattet werden, so ist dieß nur eine zufällige Verbindung. *)

*) Da die Schrift entweder unmittelbar von der menschlichen Hand oder mittelbar durch die Druckerpresse hervorgebracht sein kann, so zerfällt die Kalligraphie wieder in schöne Chirographie und Typographie. Jene heißt Schönschreibekunst (§. 469. Anm.) oder Kalligraphie im engern und eigentlichen Sinne. Denn da Typen immer etwas Steifes und Einförmiges haben, so ist die Handschrift einer größern Verschönerung fähig, als die Druckschrift, wenn diese nicht etwa durch Abdruck von einer Platte entstanden ist, in welche die Schrift unmittelbar eingezeichnet worden, wo dann die Druckschrift der Handschrift gleichgilt.

§. 476.

Schöne Münzkunst.

Wird Bildwerk mit Schrift zu einem schönen Ganzen vereinigt, so ergiebt sich daraus eine zusammengesetzte Kunst (§. 460), die man überhaupt plastische Epigraphik nennen könnte, insonderheit aber schöne Münzkunst, weil jene Vereinigung auf Münzen am häufigsten angetroffen wird. Da indessen die ursprüngliche Bestimmung der Münzen für den Lebensverkehr nicht erlaubt, sowohl ihnen

selbst als den darauf befindlichen Bildwerken und Schriftzügen jede beliebige Form zu geben: so gehört diese Kunst ebenfalls zur Klasse der bloß verschönernden Künste (§. 459), wenn sie auch bei manchen ihrer Erzeugnisse in jener Hinsicht minder beschränkt ist. *)

*) Die meiste Beschränkung findet bei den eigentlichen Münzen statt, weil diese als Geld oder allgemeines Tauschmittel umlaufen sollen, und daher weder zu groß noch zu dick sein dürfen. Bei Schau- Gedächtniß- oder Ehrenmünzen (Medaillen) ist zwar eine größere Freiheit im Gepräge möglich. Da sie aber doch immer an die Form einer Münze gebunden, so können sie auch nicht als durchaus freie Kunstwerke betrachtet werden. Die Kunst des Münzens steht daher in dieser Beziehung auf einer Linie mit den Künsten des Bauens und des Schreibens.

§. 477.

Uebersicht des plastischen Kunstreiches.

Aus der bisherigen Betrachtung der einzelen plastischen Künste ergiebt sich folgende systematische Uebersicht dieses schönen Kunstgebiets:

I. absolutschöne plastische Künste,
  1. einfache,
    a. Bildnerkunst.
    b. Malerkunst.
  2. zusammengesetzte — Lustgartenkunst.

II. relativschöne plastische Künste,
  1. einfache,
    a. schöne Baukunst.
    b. schöne Schriftkunst.
  2. zusammengesetzte — schöne Münzkunst.

Wieferne diese Künste bei ihrer Ausübung von der

Zeichnung häufig Gebrauch machen, heißen sie auch zeichnende oder graphische Künste. *)

*) Man muß also bei diesem Namen eben so die engere und weitere Bedeutung unterscheiden, wie bei dem Ausdrucke: bildende oder plastische Künste. Die engere Bedeutung findet gewöhnlich in der Einzahl statt, wie die weitere in der Mehrzahl. Die plastische und die graphische Kunst im engern Sinne heißt daher schlechtweg Plastik und Graphik (§. 471 und 472).

C. Von den mimischen Künsten.

§. 478.

Mannigfaltigkeit derselben.

Die ausdrucksvollen Bewegungen, deren sich die schöne Kunst auch noch als eines Darstellungsmittels bedienen kann (§. 458), sind Bewegungen des menschlichen Körpers selbst, als äußere Veränderungen, die auf innere deuten und so einen Blick in die Gemüthswelt öffnen. Solche Bewegungen können aber entweder als unwillkürliche oder als willkürliche betrachtet werden. Jene sind ein ganz natürlicher und meist bewusstloser Ausdruck des Innern. Diese aber, durch welche der Körper aus einem Ort in den andern übergeht, sind mehr künstlich und mit Bewusstsein vollzogen. Da nun die schöne Kunst von beiden Arten der Bewegung verschiedentlich Gebrauch machen kann, so geht hieraus die Mannigfaltigkeit der mimischen Künste hervor.

§. 479.

Geberdenkunst.

Wieferne die schöne Kunst etwas an und für sich ästhetisch Wohlgefälliges durch solche Veränderungen am menschlichen Körper hervorbringt, welche ein unwillkürlicher oder natürlicher Ausdruck des Innern sind, heißt sie Geberdenkunst (mimische Kunst im engern Sinne oder Mimik schlechtweg). Ein ausdrucksvolles und durch sich selbst gefallendes Geberdenspiel ist also das eigenthümliche Erzeugniß dieser Kunst, welches vom Zuschauer als eine freie Darstellung von Gemüthsbestimmungen, die sich auf irgend eine Handlung beziehn, aufgefasst wird. In besondrer Beziehung auf das menschliche Antlitz heißt dasselbe ein Mienenspiel, wiewohl es sich nicht darauf allein beschränkt, sondern auch die übrigen Theile des menschlichen Körpers umfasst. *)

*) Das Aeußere des Menschen bezeichnet das Innere theils physiognomisch, in Bezug auf das Beharrliche, theils pathognomisch, in Bezug auf das Veränderliche. Darum macht die Geberdenkunst besonders von der letzten Art des mimischen Ausdrucks Gebrauch. Es gehört aber dahin nicht bloß das Mienenspiel, sondern auch jedes andre Geberdenspiel, insonderheit das Händespiel (die Cheironomie oder Cheirosophie der Alten). Das Geberdenspiel an sich ist zwar stumm, aber als Gesichtssprache betrachtet auch beredt. Daher bedient sich der Redner desselben als eines Unterstützungsmittels der Gehörsprache (§. 468. Anm.). Hier ist jedoch von der Kunst des schönen Geberdenspiels als einer selbständigen und einfachen Kunst die Rede.

§. 480.

Tanzkunst.

Wieferne die schöne Kunst etwas an und für

sich ästhetisch Wohlgefälliges durch willkürliche Bewegung des ganzen Körpers hervorbringt, heißt sie Tanzkunst (Orchestik, Choreutik). Das eigenthümliche Erzeugniß dieser Kunst ist also ein schönes Ganze solcher Bewegungen, wodurch der Körper aus einer Stellung in die andre allmählich übergeht und das höhere Lebensgefühl offenbart, welches in ihm rege geworden. Darum kommt hiebei die Bewegung der Füße, als des eigentlichen Tanzorgans, zwar vorzugsweise in Betracht, aber doch nicht ausschließlich, indem auch die übrigen Glieder des Körpers an jener Bewegung nothwendiger Weise theilnehmen. *)

*) Der Tanz überhaupt ist Ausdruck eines höhern Lebensgefühls, ein lebhafterer Gang, der aber rhythmisch abgemessen wird, damit er nicht in ein wildes Springen ausarte. Darum fodert auch der Tanz eine musikalische Begleitung, welche das höhere Lebensgefühl zugleich aufregt und in Schranken hält. Aber eben weil die Bewegungen des Tänzers von den Tönen des Musikers nur begleitet werden, kann man nicht sagen, daß die Tanzkunst sich mit der Tonkunst zur gemeinschaftlichen Hervorbringung eines Kunstwerkes vereine, sondern jede wirkt für sich, obwohl gleichzeitig; und darum betrachten wir hier jene, wie früher (§. 463) diese, als eine selbständige und einfache Kunst. Die Seiltänzerei und Luftspringerei aber gehören nicht hieher, weil es dabei nicht auf Schönheit, sondern nur auf Künstlichkeit der Bewegungen ankommt.

§. 481.

Schauspielkunst.

Wiewohl Geberdenkunst und Tanzkunst schon für sich den Zuschauer ästhetisch belustigen oder ein schönes Schauspiel gewähren können, so wird dieß doch in einem weit höhern Grade stattfinden, wenn

sie sich theils mit einander, theils mit andern Künsten zu gemeinschaftlicher Wirksamkeit verbinden. Hieraus entspringt dann die eigentliche Schauspielkunst (Theatrik). Es können nämlich 1. jene beiden Künste sich dergestalt vereinen, daß der Tanz selbst durch und durch (panto-) mimisch wird. Dieß giebt die höhere Tanzkunst (theatralische Orchestik). Es kann aber auch 2. die mimische Kunst sich mit der tonischen zur gemeinschaftlichen Hervorbringung eines Kunstwerks vereinen, in welchem menschliche Charaktere durch Sprache und lebendige Handlung dargestellt werden sollen. Ein solches Kunstwerk heißt dramatisch (von δραμα, die Handlung), und ebendarum heißt auch die mimisch-tonische Kunst in dieser Beziehung Dramatik, es mag übrigens jenes Werk seinem Hauptgehalte nach komisch oder tragisch oder bloß ernsthaft sein, und bei dessen Aufführung gesprochen oder gesungen oder mit beidem abgewechselt werden (§. 423. 429. 465. 466). *)

*) Hierauf beruht der Unterschied der mannigfaltigen Arten von Schauspielen, vom Ballet als einem mimischen Tanzspiele bis zur Oper als einem mimischen Singspiele. Die Zusammenwirkung der Künste geht hier gleichsam ins Unendliche. Aber ebendarum muß auch die Geschmackskritik ihr Amt verwalten, damit nicht die Kunst in das Abenteuerliche und Abgeschmackte falle oder statt schöner Werke häßliche Ungeheuer hervorbringe, wie so manche unsrer Opern sind. Dennoch ist das mimische Singspiel überhaupt und an sich nicht verwerflich.

§. 482.

Schöne Gymnastik.

Wiewohl die gymnastischen Künste an und

für sich keinen ästhetischen Charakter haben, indem sie zunächst auf Entwicklung und Ausbildung des menschlichen Körpers abzwecken: so sind sie doch in ihrer Ausübung einer solchen Verschönerung fähig, daß sie sich dadurch zu relativschönen mimischen Künsten oder zu Schauspielkünsten im weitern Sinne erheben können. Hieher gehört also theils die schöne Fechtkunst, welche das Gefecht als mimische Darstellung eines wechselseitigen Kampfes, theils die schöne Reitkunst, welche die Bewegung zu Pferde als eine Art von Tanz, mithin beide das Fechten und das Reiten als ästhetisch wohlgefällige Bewegungen erscheinen lassen. Aus deren Vereinigung geht die schöne Turnirkunst hervor, indem ein Turnir sich auch als ein ästhetisch wohlgefälliges Waffenspiel zu Pferde ausführen lässt. *)

*) Wir fassen also hier diese drei Künste unter dem gemeinschaftlichen Namen der schönen Gymnastik zusammen. Vielleicht könnte man auch schöne Turnkunst sagen, wenn das letzte Wort nicht eine zu beschränkte Bedeutung hätte.

§. 483.

Uebersicht des mimischen Kunstreiches.

Aus der bisherigen Betrachtung der einzelen mimischen Künste ergiebt sich folgende systematische Uebersicht dieses schönen Kunstgebietes:

I. absolutschöne mimische Künste,

1. einfache,

a. Geberdenkunst.

b. Tanzkunst.

2. zusammengesetzte — Schauspielkunst.

II. relativschöne mimische Künste,

1. einfache,

a. schöne Fechtkuust.

b. schöne Reitkunst.

2. zusammengesetzte — schöne Turnirkunst.

Wieferne bei Ausübung dieser Künste der Künstler sich selbst als eine Art von Kunstwerk dem Zuschauer darstellt, heißen dieselben auch vorzugsweise darstellende oder repräsentirende Künste.

*) Die Farbenkunst (Chromatik, die mit Farben wie mit Tönen spielen soll — daher Farbenklavier), die Schmuck- oder Putzkunst (Kosmetik) und die Licht- und Feuerkunst (Photo- und Pyrotechnik) sind nicht füglich zu den schönen Künsten zu rechnen, weil sie mehr die Sinne reizen, als den Geist ästhetisch belustigen.

Fünfter Theil.

Rechtslehre.

Einleitung.

§. 484.

Begriff.

Die Wissenschaft von der ursprünglichen Gesetzmäßigkeit unsres Geistes in Ansehung des bloßen Handelns sinnlich-vernünftiger Wesen gegen einander, wieferne dasselbe äußerlich einstimmen und dadurch das Gepräge der Rechtlichkeit annehmen soll, heißt eine Rechtslehre (§. 109). Sie wird auch die natürliche oder philosophische Rechtslehre genannt, um sie von der positiven oder statutarischen zu unterscheiden, welche nicht, wie jene, auf der innern Gesetzgebung der praktischen Vernunft allein, sondern auch auf einer äußern Gesetzgebung beruht, welche bestimmt hat, was in gegebnen Verhältnissen Rechtens sein soll.

*) Das natürliche oder Naturrecht ist also nichts anders als das Vernunftrecht, ist ebendarum ein einziges, allgemeines, nothwendiges nnd göttliches Recht — wenn man unter dem letzten Ausdrucke nicht etwa das mosaische Recht versteht — während das positive als ein willkürliches und ebendarum sehr mannigfaltiges, besondres, zufälliges und mensch-

liches Recht erscheint, das nur geschichtlich erkannt werden kann, aber doch seine letzte Grundlage im natürlichen Rechte haben muß. Denn ohne dieses gäb' es nur ein sogenanntes Recht des Stärkern d. h. gar kein Recht. Die philosophische Rechtslehre ist also auch mehr als eine bloße Philosophie des positiven Rechts. Man muß schon über das Recht an sich philosophirt haben, ehe man über das, was hier oder dort Rechtens ist, gründlich philosophiren kann.

§. 485.

Eintheilung.

Die Rechtsgesetze der Vernunft lassen sich wissenschaftlich sowohl in ihrer ursprünglichen Reinheit als in ihrer Beziehung auf gegebne Lebensverhältnisse erwägen und darstellen. In jener Hinsicht bestimmen sie das rechtliche Verhalten sinnlich-vernünftiger Wesen überhaupt, in dieser das rechtliche Verhalten der Menschen nach den erfahrungsmäßigen Bedingungen ihres Daseins und Wirkens. Jene Betrachtungsart giebt den reinen, diese den angewandten Theil der Rechtslehre. *)

*) Das angewandte Naturrecht ist also verschieden von dem positiven Rechte, obgleich in diesem das reine Vernunftrecht auch auf gegebne Lebensverhältnisse bezogen wird und insoferne zur Anwendung kommt. Denn im positiven Rechte geschieht diese Beziehung durch eine äußere gesetzgebende Autorität, im angewandten Naturrechte aber durch die Vernunft selbst vermöge ihrer Autonomie (§. 57).

§. 486.

Literatur.

Die auf die Rechtslehre bezüglichen Schriften sind theils einleitend a), theils abhandelnd,

und zwar handeln diese entweder die Rechtslehre allein ab b) oder in Verbindung mit der Tugendlehre (Moral im engern Sinne). c) Hienächst sind auch diejenigen Schriften zu bemerken, welche sich in literarisch-historischer Hinsicht auf diese Wissenschaft beziehn. d)

a) Hieher gehören folgende Schriften:

Joh. Jac. Schmaussii dissertt. jur. natur. quibus principia novi systematis hujus juris ex ipsis naturae humanae instinctibus exstruendi proponuntur. Gött. 1740. 4. — Dess. Vorstellung des wahren Begriffs von einem Recht der Natur. Gött. 1748. 8.

Joh. Geo. Sulzer's Versuch, einen festen Grundsatz zu finden, um die Pflichten der Sittenlehre und des Naturrechts von einander zu unterscheiden. Zuerst in den Jahrbüchern der berl. Akad. d. Wiss. vom J. 1756, dann in Sulzer's vermischten Schriften. Th. 1. Nr. 14. S. 389 ff.

Gli. Schlegel von den Grundsätzen des Rechts der Natur und der Sittenlehre. Riga, 1769. 4.

Gfr. Achenwallii prolegomena juris naturalis. A. 4. Gött. 1774. 8.

Gli. Hufeland's Versuch über den Grundsatz des Naturrechts. Leipz. 1785. 8.

Guil. Gli. Tafingeri de fundamento separandi juris naturae et philosophiae moralis principia ex divisione officiorum in perfecta et imperfecta petendo quaestio retractata. Tübingen, 1788. 8.

Joh. Chsti. Gli. Schaumanni diss. de principio juris naturae. Halle, 1791. 8.

Frdr. Genz über den Ursprung und die obersten Prinzipien des Rechts. Berl. Monatsschr. 1791. St. 4. S. 370 ff.

Karl Heinr. Heydenreich, wie sind Pflichten und Rechte verschieden, und wozu bedürfen wir des Vernunftrechts als einer für sich bestehenden Wissenschaft? Berl. Monatsschr. 1794. St. 8. S. 149 ff.

Sal. Maimon über die ersten Gründe des Naturrechts. Berl. Monatsschr. 1795. St. 4. S. 310 ff.

Paul Joh. Anselm Feuerbach über die einzig möglichen Beweisgründe gegen das Daſein und die Gültigkeit der natürlichen Rechte. Leipz. und Gera, 1795. 8. — Deſſ. Kritik des natürlichen Rechts als Propädeutik zu einer Wiſſenſchaft der natürlichen Rechte. Altona, 1796. 8.

Geo. Sam. Alb. Mellin's Grundlegung zur Metaphyſik des Naturrechts oder die natürliche Geſetzgebung. Züllichau, 1796. 8.

Karl Chſti. Kohlſchütter's Vorleſungen über den Begriff der Rechtswiſſenſchaft. Leipz. 1798. 8. — *Ejusd.* diss. de effectu juris naturalis in jure civili. Wittenb. 1791. 4.

Joſ. Karl Schmid's Verſuch einer Grundlage des Naturrechts. Augsburg, 1801. 8.

Ernſt Chſto. Gli. Schneider's Verſuch einer Entwicklung und Berichtigung der Grundbegriffe einer philoſophiſchen Rechtslehre. Gießen, 1801. 8.

Karl Frdr. Wilh. Gerſtäcker's Verſuch einer Dedukzion des Rechts aus den höchſten Gründen des Wiſſens, als Grundlage zu einem künftigen Syſteme der Philoſophie des Rechts. Bresl. 1801. 8. A. 2. Roſt. und Leipz. 1803. — Deſſ. Metaphyſik des Rechts. Erfurt, 1802. 8.

Geo. Henrici's Ideen zu einer wiſſenſchaftlichen Begründung der Rechtslehre, oder über den Begriff und die letzten Gründe des Rechts. Hannov. u. Pyrmont, 1810. 2 Thle. 8.

J. A. Brückner, essai sur la nature et l'origine des droits ou déduction des principes de la science philosophique du droit. Leipz. Par. und Petersb. 1810. 8. A. 2. (der 1. völlig gleich) Leipz. 1818. 8. — Deſſ. Blicke in die Natur der prakt. Vern. (ſ. §. 109. Anm.) ſollen gleichfalls zur Begründung der philoſ. Rechtsl. insbeſondre dienen. Wahrſcheinlich iſt er auch Verf. folgender anonymen Schrift: Ueber das oberſte Rechtsprinzip als Grundlage der Rechtswiſſenſchaft ꝛc. Leipz. 1825. 8.

Karl Theod. Welker, die letzten Gründe von Recht, Staat und Strafe. Gießen, 1813. 8.

L. A. Warnkönig's Verſuch einer Begründung des Rechts durch eine Vernunftidee. Bonn, 1819. 8.

* * *

Karl Ludw. Pörschke's Vorbereitungen zu einem popularen Naturrechte. Königsb. 1795. 8.

Karl Jng. Wedekind von dem besondern Interesse des Natur- und allgemeinen Staatsrechts durch die Vorfälle der neuern Zeiten. Heidelb. 1793. 8.

Karl Leonh. Reinhold's Ehrenrettung des Naturrechts. N. deutsch. Merk. 1791. St. 1. S. 338 ff.

Jul. Schmelzing über das Verhältniß des sogenannten Naturrechts zum positiven Rechte, zur Moral und Politik. Bamberg ugd Würzburg, 1813. 8.

Das allgemeine oder Naturrecht und die Moral in ihrer gegenseitigen Abhängigkeit und Unabhängigkeit von einander dargestellt von Joh. Chsto. Hoffbauer. Halle, 1816. 8. — Auch vergl. die weiter unten (§. 552. Anm.) angeführte Schrift von Raumer.

b) Mit Uebergehung der frühern Werke von Joh. Oldendorp, Bened. Winkler u. A., welche jetzt keine Brauchbarkeit mehr haben, führen wir hier bloß folgende an:

Hug. Grotii de jure belli ac pacis libri III, in quibus jus naturae et gentium, item juris publici praecipua explicantur. Paris, 1625. 4. Ed. *Joh. Barbeyrac.* Amsterdam, 1720. auch 1735. 8. Cum commentariis locupletissimis *Henr. L. B. de Cocceji* et observationibus *Sam. L. B. de Cocceji.* Lausanne, 1751. 5 Bde. 4.

T. Rutherforth's institutes of natural laws, being the substance of a course of lectures on *Grotius* de J. B. et P. London, 1754. 8.

Sam. Pufendorfii jurisprudentiae naturalis elementa. Leiden, 1660. 8. — *Ejusd.* de jure naturae et gentium ll. VIII. Lund, 1673. 8. Cum notis *Hertii* et *Barbeyracii* novam editionem curavit *Gfr. Mascovius.* Frankf. u. Leipz. 1744. 2 Bde. 4. — *Ejusd.* de officio hominis et civis juxta legem naturalem ll. II. Erschien zu gleicher Zeit als Auszug aus dem vorigen, und nachher öfter, insonderheit von Joh. Jak. Lehmann. Jena, 1721. 8. Mit Anmerkk. von Otto, Titius, Carmichael und Treuer. Leiden, 1769. 2 Bde. 8.

Chsti. Thomasii institutionum jurisprudentiae

divinae ll. III. Frankf. u. Leipz. 1688. 4. Deutsch: Halle, 1702. 4. Meist nach Pufendorf; eigenthümlicher und vorzüglicher ist: *Ejusd.* fundamenta juris naturae et gentium ex sensu communi deducta. Zuerst 1705, verbessert: Halle, 1718. 4. Deutsch: Ebend. 1709. 8.

Chsti. Wolffii jus naturae methodo scientifica pertractatum. Frankf. u. Leipz. 1740—1749. 9 Bde. 4. — *Ejusd.* institutiones juris naturae et gentium. Halle, 1750. 8. Deutsch: Ebend. 1754. 8. Franz. mit Anmerkk. von Lúzac. Leiden, 1772. 6 Bde. 8.

Emr. von Vattel, Untersuchungen über das natürliche Recht, mit Anmerkk. über Wolff's Recht der Natur. A. d. Franz. Mitau, 1771. 8.

Joach. Geo. Daries institutiones jurisprudentiae universalis. Jena, 1740. 8. A. 7. 1776. — Dess. Diskurs über sein Natur- und Völkerrecht. Jena, 1762—1763. 2 Thle. 4. — *Ejusd.* observatt. juris naturalis, socialis et gentium. Jena, 1751. 2 Bde. 4.

Joh. Jac. Schmaussii positiones juris naturalis. Gött. 1740. 8. — Dess. neues System des Rechts der Natur. Gött. 1754. 8.

Gfr. Achenwallii elementa juris naturae. Erschien zuerst 1750 als ein gemeinschaftliches Werk von Pütter und Achenwall, dann 1755 unter des Letzten Namen allein. A. 7. Gött. 1774. 2 Thle. 8.

Alex. Gli. Baumgartenii jus naturae. Halle, 1765. 8.

Geo. Frdr. Meier's Recht der Natur. Halle, 1767. 8. Auszug: Ebend. 1769. 8.

J. J. Burlamaqui, principes du droit de la nature et des gens. Par Mr. *F. de Felice.* Yverdon, 1766—1768. 8 Bde. 8. N. A. Paris, 1791. 8. (Auch gab der Letzte selbst heraus: Leçons du droit de la nature et des gens. Yverd. 1769. 2 Bde. 8.) Nouv. édit. revue, corrigée etc. par M. *Dupin.* Paris, 1820 ff. 5 Bde. 8.

Vicat, traité du droit naturel, et de l'application de ses principes au droit civil. Lausanne, 1774—1784. 4 Bde. 4.

Gerard de Rayneval, institutions du droit de la nature et des gens. Paris, 1803. 8.

J. P. Maffioli, principes de droit naturel, appliqués à l'ordre social. Paris, 1803. 8.

Carmelo Controsceri, istituzioni di giurisprudenza naturale. Palermo, 1788—1790. 3 Bde. 8.

Des Frhrn. von Martini Lehrbegriff des Natur- Staats- und Völkerrechts. A. d. Lat. von Sonnleithner. A. 2. Wien, 1787—1788. 4 Bde. 8. — Dess. sechs akademische Uebungen über das Naturrecht. A. d. Lat. von Sonnleithner. Ebend. 1783. 8.

Ludw. Jul. Frdr. Höpfner's Naturrecht des einzelen Menschen, der Gesellschaften und der Völker. Gießen, 1780. 8. A. 7. 1806. — *Ejusd.* jus naturae latine redditum a *Theod. Chsti. Frdr. Raydt.* Lingen, 1793. 8. A. 2. 1803.

Joh. Aug. Henr. Ulrichii initia philosophiae justi s. juris naturae et gentium. Jena, 1783. 8. A. 3. 1790.

Gli. Hufeland's Lehrsätze des Naturrechts und der damit verbundnen Wissenschaften. Jena, 1790. 8. A. 2. 1795. (Ganz umgearbeitet.)

Joh. Heinr. Abicht's neues System eines aus der Menschheit entwickelten Naturrechts. Baireuth, 1792. 8. — Dess. kurze Darstellung des Natur- und Völkerrechts. Ebend. 1795. 8.

Joh. Chsti. Gli. Schaumann's wissenschaftliches Naturrecht. Halle, 1792. 8. — Dess. kritische Abhandlungen zur philos. Rechtslehre. Halle, 1795. 8. — Dess. Versuch eines neuen Systems des natürlichen Rechts. Halle, 1796. 8.

Joh. Chsto. Hoffbauer's Naturrecht aus dem Begriffe des Rechts entwickelt. Halle, 1793. 8. A. 4. Merseburg, 1825. — Dess. Untersuchungen über die wichtigsten Gegenstände des Naturrechts nebst einer Zensur der verdienstlichsten Bemühungen um diese Wissenschaft, vorzüglich in den neuern Zeiten. Halle, 1795. 8.

Karl Heinr. Heydenreich's System des Naturrechts nach kritischen Prinzipien. Leipz. 1794—1795. 2 Thle. 8.

Joh. Gebh. Ehrenr. Maaß über Rechte und

Verbindlichkeiten überhaupt und die bürgerlichen insbesondre. Halle, 1794. 8. — Dess. Grundriß des Naturrechts. Leipz. 1808. 8.

Wilh. Gli. Tafinger's Lehrsätze des Naturrechts. Tübing. 1794. 8.

Theod. Schmalz's Recht der Natur. Thl. 1. reines Naturr. Th. 2. natürl. Staatsr. Th. 3. natürl. Familien- und Kirchenr. Königsb. 1795. 8. — Dess. Erklärung der Rechte des Menschen und des Bürgers (als Kommentar seines R. d. N.). Königsberg, 1798. 8. — Dess. Handbuch der Rechtsphilosophie. Halle, 1807. 8.

Ludw. Heinr. Jakob's philos. Rechtslehre oder Naturrecht. Halle, 1795. 8. A. 2. 1802. Auszug. 1796.

Joh. Gli. Fichte's Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre. Jena u. Leipz. 1796—1797. 2 Thle. 8. — Auszug von J. L. G. Hübner. Hildesh. 1802. 8.

Joh. Heinr. Tieftrunk's philoss. Untersuchungen über das private und öffentliche Recht. Halle, 1797. 8.

Ernst Ferd. Klein's Grundsätze der natürlichen Rechtswissenschaft, nebst einer Geschichte derselben. Halle, 1797. 8.

Heinr. Stephani's Grundlinien der Rechtswissenschaft oder des sogenannten Naturrechts. Erlangen, 1797. 8.

Ferd. Chsto. Weise's Grundwissenschaft des Rechts. Tübing. 1797. 8.

Frdr. Bouterwek's Abriß der philos. Rechtslehre. Gött. 1798. 8.

Wilh. Traug. Krug's Aphorismen zur Philosophie des Rechts. B. 1. Jena (Leipz.) 1800. 8. — Als Fortsetzung oder B. 2: Dess. naturrechtliche Abhandlungen oder Beiträge zur natürlichen Rechtswissenschaft. Leipz. 1811. 8. — Dess. Dikäologie oder philos. Rechtslehre. Königsb. 1817. 8. (Auch als Th. 1. des Systems der prakt. Philos.).

Karl Heinr. Gros's Lehrbuch der philos. Rechtswissenschaft oder des Naturrechts. Tübing. 1802. 8.

Laz. Bendavid's Versuch einer Rechtslehre. Berl. 1802. 8.

Jak. Frdr. Fries's philos. Rechtslehre und Kritik aller positiven Gesetzgebung mit Beleuchtung der gewöhnlichen Fehler in Bearbeitung des Naturrechts. Jena, 1803. 8.

Chsti. Weiß's Lehrbuch der Philosophie des Rechts. Leipz. 1804. 8.

Joh. Chsti. Frdr. Meister's Lehrbuch des Naturrechts. Frankf. a. d. O. 1809. 8.

L. v. Dresch, systematische Entwickelung der Grundbegriffe und Grundprinzipien des gesammten Privatrechts, des Staatsrechts und des Völkerrechts. Heidelb. 1810. 8. — Dess. Naturrecht. Tübing. 1822. 8.

Amad. Wendt's Grundzüge der philos. Rechtslehre. Leipz. 1811. 8.

Glo. Ernst Schulze's Leitfaden der Entwickelung der philosophischen Prinzipien des bürgerlichen und peinlichen Rechts. Göttingen, 1813. 8.

Chsto. Adam Eschenmayer's Normalrecht. Tübing. 1819 und 1820. 2 Thle. 8.

Joh. Theod. Frdr. Schnaubert's Lehrbuch der Wissenschaftslehre des Rechts. Jena, 1819. 8.

Geo. Wilh. Frdr. Hegel's Grundlinien der Philosophie des Rechts. Berlin, 1821. 8. (Auch unter dem Titel: Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse).

Glo. Wilh. Gerlach's Grundriß der philosophischen Rechtslehre. Halle, 1824. 8.

A. Bauer's Lehrbuch des Naturrechts. A. 3. Göttingen, 1825. 8.

* * *

Friedr. Köppen's Rechtslehre nach platonischen Grundsätzen. Leipz. 1819. 8. (Besser als *Joh. Zentgravii* specimen doctrinae juris naturalis secundum disciplinam platonicam. Strasb. 1679. 4.)

Joh. Phil. Achil. Leisler's populares Naturrecht. Frankf. a. M. 1799—1806. 2 Thle. 8. (Als ein solches kann auch Lichtwehr's Lehrgedicht über das Recht der Vernunft, Leipz. 1758. 8., betrachtet werden, wiewohl es die Moral überhaupt betrifft).

Gust. Hugo's Lehrbuch des Naturrechts als einer

Philosophie des positiven Rechts. Berl. 1798. 8. A. 3. 1809.

Troxler's philosophische Rechtslehre der Natur und des Gesetzes, mit besondrer Rücksicht auf die Irrlehren der Liberalität und der Legitimität. Zürich, 1820. 8.

c) Hieher gehören fast alle Schriften der ältern Moralphilosophen, weil sie Rechts- und Tugend- oder Sittenlehre noch nicht unterschieden, besonders wenn sie von den Pflichten im Allgemeinen handeln, wie:

M. T. Ciceronis de officiis ll. III. Unter den unzähligen Ausgaben bemerken wir bloß als eine der besten die von Jak. Frdr. und Konr. Heusinger (Vater und Sohn). Braunschw. 1783. 8. nebst der kleinern Ausg. von dem Zweiten. Ebend. 1784. 8. desgleichen eine noch neuere Ausg. von Karl Frdr. Adam Beier. Leipz. 1820. u. 1821. 2 Bde. 8. — Uebers. mit meistens philoss. Anmerkk. u. Abhandll. von Chsti. Garve. Bresl. 1783. A. 4. 1792. 4 Bde. 8. und mit meistens philologisch-kritt. Anmerkk. von Joh. Jak. Hottinger. Zürch, 1800. 8.

Franc. Hutchesonii philosophiae moralis institutio compendiaria, libris III ethices et jurisprudentiae naturalis principia continens. Glasgow, 1745. 12. — Dess. system of moral philosophy. Lond. 1755. 2 Bde. 4. Deutsch: Leipz. 1756. 2 Bde. 8.

Adam Ferguson's institutes of moral philosophy. Edinb. 1769. 8. Deutsch mit Anmerkk. von Chsti. Garve. Leipz. 1772. 8.

Franç. Rich. d'Auby, essai sur les principes du droit et de la morale. Paris, 1743. 4.

De Réal, science du gouvernement, ouvrage de morale, de droit et de politique. Paris, 1762—1764. 8 Bde. 4. Deutsch: Frankf. u. Leipz. 1762—1767. 6 Thle. 8.

Rud. Zach. Becker's Vorlesungen über die Pflichten und Rechte des Menschen. Gotha, 1791—1792. 2 Thle. 8.

Imm. Kant's Metaphysik der Sitten in zwei Theilen. Th. 1. Metaphisische Anfangsgründe der Rechtslehre. Th. 2. M. A. der Tugendlehre. Königsberg, 1797. 8. Vom 1. Th. erschien 1798 und vom 2. Th. 1803 eine neue Auflage.

Joh. Heinr. Tieftrunk's Grundriß der Sittenlehre. B. 1. Allg. Grundlegung zur Sittenlehre und die Tugendlehre. B. 2. Wissenschaft der äußern Gesetzgebung oder Rechtslehre der Vernunft. Halle, 1806. 8.

Vergl. auch die beim 109. §. angeführten Schriften.

d) Literarisch-historische Notizen in Bezug auf das Naturrecht finden sich zum Theile schon in den bisher angezeigten Schriften, besonders in denen von Schmauß, Hoffbauer, Maaß, Klein, Meister u. A. Auch kann Geo. Sam. Franke's früher (§. 109. Anm.) angeführte Preisschrift über die Frage: Welche Stufen hat die praktische Philosophie durchlaufen müssen (Altona, 1801. 8.) sowohl auf diesen als auf alle folgenden Theile der prakt. Philos. bezogen werden. Außerdem vergl.:

Joh. Franc. Buddei historia juris naturalis. Halle, 1695. nachher öfter wiederholt und vermehrt, auch mit Anmerkk. von Thom. Johnson in seiner Ausg. von Pufendorf's Schr. de off. hom. et civ. Lond. 1737. 8.

Jac. Frdr. Ludovici delineatio historiae juris divini naturalis et positivi universalis. Ed. auct. Halle, 1714. 8.

Chsti. Thomasii paullo plenior historia juris naturalis. Halle, 1719. 4.

Laur. Reinhardi hist. jurisprudentiae naturalis. Leipz. 1725. 8.

Adam Frdr. Glafey's vollständigere Geschichte des Rechts der Vernunft, nebst einer bibliotheca juris nat. et gentt. Leipz. 1739. verb. u. verm. Frankf. 1746. 2 Thle. 4.

Chsti. Frdr. Geo. Meisteri exercitationes duae exhibentes brevem historiam jurispr. natur. Gött. 1743. 8. — Derf. gab auch Zusätze und Verbesserungen zum vorhergehenden Werke heraus. Gött. 1740—1741. 2 Stcke. 4.

Essai sur l'histoire du droit naturel. Lond. 1757—1758. 2 Thle. 8.

Kurzer Entwurf einer Historie des Natur- und Völkerrechts. Leipz. 1759. 8.

Karl Glo. von Zalheim, Versuch einer Geschichte der natürlichen Rechtsgelahrheit. Wien, 1765. 8.

Geo. Ch. Gebaueri nova jur. natur. historia. Ed. *Eric. Ch. Klevesahl.* Wetzlar, 1774. 8.

* * *

Joh. Groeningii bibliotheca juris gentium europaea s. de juris nat. et gentt. principiis juxta doctrinam Europaeorum. Hamb. 1703. 8.

Car. Otto Rechenberg de autoribus, qui scriptis suis jurisprudent. natur. illustrarunt. Leipz. 1711. 4.

Geo. Andr. Vinholdi notitia scriptorum juris naturae. Leipz. 1723. 8.

(*Joh. Frdr. Guil. de Neumann*) bibliotheca juris imperantium quadripartita s. commentatio de scriptoribus jurium, quibus summi imperantes utuntur, naturalis et gentium, publici universalis et principum privati. Nürnb. 1727. 4.

Chsti. Frdr. Geo. Meisteri bibliotheca juris nat. et gentt. Gött. 1749—1757. 3 Thle. 8.

Erster Abschnitt.

Reine Rechtslehre.

---

§. 487.

Der Rechtsstand.

Wiefern einem sinnlich-vernünftigen Wesen in Bezug auf andre Wesen seiner Art gewisse Rechte zukommen, heißt es ein Rechtsträger (subjectum juris) und der Inbegriff seiner Rechte sein Rechtsgebiet (regio juris) oder sein äußerer Frei-

heitskreis (sphaera libertatis externae), das Verhältniß aber, worin es sich hinsichtlich seines Rechtsgebietes zu andern Wesen seiner Art befindet, sein Rechtsstand (status juridicus), der also nur ein Theil seines Zustandes überhaupt ist.

§. 488.

Doppelter Rechtsstand.

Dieser rechtliche Zustand lässt sich auf zwiefache Weise denken. Entweder steht der Berechtigte allein, so daß er durch sich selbst sein Rechtgebiet zu bestimmen und zu beschützen hat. Oder er ist Glied eines Gemeinwesens, so daß ihm sein Rechtsgebiet zugleich mit dem aller übrigen Glieder durch gemeinsamen Willen bestimmt und durch gemeinsame Kraft beschützt wird. Im ersten Falle heißt sein rechtliches Verhältniß der Naturstand (status naturalis), im zweiten der Bürgerstand (status civilis). *)

*) Der Naturstand ist also kein andrer als der außerbürgerliche, und steht nicht jedem willkürlichen oder jedem gesellschaftlichen oder jedem gebildeten, sondern bloß dem bürgerlichen Zustande gegenüber. Auch ist er keine bloße Dichtung (fictio) zu nennen, da der Begriff von ihm auf einem nothwendigen Gegensatze beruht, nach welchem das Rechtsverhältniß zu denken. Ob die Menschen je im Naturstande gewesen, ist eine rein-geschichtliche, für die Rechtslehre völlig gleichgültige Frage. Recht verstanden aber ist sie unbedenklich zu bejahen. Folglich ist auch aus diesem Grunde der Naturstand nicht bloß erdichtet.

§. 489.

Privates und öffentliches Recht.

Wieferne der Berechtigte als solcher im Naturstande einen sonderlichen, im Bürgerstande aber einen öffentlichen Charakter hat, insoferne heißt auch das Recht in der ersten Beziehung das sonderliche (jus privatum) und in der zweiten das öffentliche (jus publicum). In beiderlei Beziehung aber kann das Recht sowohl an sich (absolute) als unter gewissen allgemeinen Voraussetzungen (hypothetice) erwogen und daher auch selbst in das absolute und hypothetische eingetheilt werden. Das absolute öffenliche Recht aber erhält den besondern Namen des Staatsrechtes (jus civitatis), so wie das hypothetische öffentliche Recht den des Staaten- oder Völkerrechts (jus civitatum s. gentium). *)

*) Vergl. *Chsto. Gfr. Bardili* comment. de origine distinctionis, qua in duas partes, absolutam nempe illam et hypotheticam, jus naturae tribuitur. Stuttg. 1795. 4. Die bei den alten römischen Rechtsgelehrten gewöhnliche und zum Theile noch gebräuchliche Eintheilung des Rechts in *jus naturale* (quod natura omnia animalia docuit), *jus gentium* (quod naturalis ratio apud omnes populos, qui legibus et moribus reguntur, peraeque constituit) und *ius civile* (quod quisque populus ipse sibi jus constituit) ist ganz unlogisch, so wie der Ausdruck jus naturae et gentium pleonastisch. Das allgemeine oder natürliche Gesellschaftsrecht aber braucht nicht als ein besondrer Theil des Naturrechts aufgeführt zu werden, sondern lässt sich mit den übrigen Theilen desselben leicht verknüpfen.

Erstes Hauptstück.

Privates Recht.

---

§. 490.

Literatur.

Außer den §. 486. angeführten allgemeinern Werken sind in Bezug auf diesen Theil des Naturrechts noch folgende besondre Schriften zu bemerken:

Franz von Zeiller, das natürliche Privatrecht. Wien, 1802. 8.

Karl Sal. Zachariä's Anfangsgründe des philosophischen Privatrechts. Nebst einer Einleitung in die philosophische Rechtswissenschaft überhaupt. Leipz. 1804. 8. in Verbindung mit Dess. Anfangsgründen des philos. Kriminalrechts. Ebend. 1805. 8. wiewohl letztere Schrift schon in das öffentliche Recht hinübergreift.

A. Absolutes Privatrecht.

§. 491.

Persönlichkeit.

Jedes vernünftige Wesen vermag die Zwecke seiner Thätigkeit sich selbst zu setzen und mit Freiheit zu verwirklichen und heißt daher eine Person, alles Vernunftlose aber eine Sache oder ein bloßes Ding, weil es jenes nicht vermag und daher schlechtweg als Mittel für die Zwecke der Vernunft betrachtet wird. Die Person ist also ein Selbzweck (ens autoteles), weil sie ein Subjekt der Freiheit, die Sache aber ein Anderzweck (ens

heteroteles), weil sie ein Object der Freiheit ist. Jener kommt daher eine eigenthümliche Würde zu, welche die persönliche heißt, und diese Persönlichkeit beruht lediglich auf der Vernunft und Freiheit desjenigen Wesens, dem sie beigelegt wird (§. 59). *)

*) Wird ein solches Wesen als ein einzeles angeschaut, so heißt es eine natürliche oder physische Person. Wird aber eine Mehrheit solcher Personen um eines gemeinsamen Zweckes willen als zu einem Ganzen verbunden gedacht, so heißt dieses Ganze eine sittliche oder moralische, auch eine mystische, in besondrer Beziehung auf das Recht aber eine rechtliche oder juridische Person. Eine solche ist jede Gesellschaft.

§. 492.

Recht und Pflicht.

Das Können bedeutet eine physische, und das Dürfen eine moralische Möglichkeit des Handelns, wie das Müssen eine physische und das Sollen eine moralische Nothwendigkeit des Handelns bezeichnet. Wenn wir uns nun als Personen im Verhältnisse zu andern Personen denken, so fodern wir von diesen auch die Anerkennung unsrer persönlichen Würde, wie diese die Anerkennung der ihrigen von uns fodern. Wir sind uns also bewusst, daß wir in unsrer Beziehung auf Andre die Zwecke unsrer Thätigkeit setzen und verwirklichen nicht bloß können, sondern auch dürfen; wir betrachten uns als dazu natürlicher Weise (d. h. vermöge der uns von Natur zukommenden persönlichen Würde) befugt, und nennen diese Befugniß unser Recht (jus), die daraus für Andre hervorgehende Verbindlichkeit aber ihre Pflicht (officium). Da wir jedoch diese

Pflicht ihnen vernünftiger Weise nicht ansinnen könnten, wenn wir nicht auch ihre persönliche Würde anerkennen wollten: so sind wir durch dasselbe Bewusstsein genöthigt, ihnen in ihrer Beziehung auf uns dasselbe Recht zuzugestehn und uns dieselbe Pflicht aufzulegen. Rechte und Pflichten entsprechen also einander wechselseitig.

§. 493.

Gesetze in Bezug auf Recht und Pflicht.

Wieferne die praktische Vernunft Gesetze giebt, insoferne fodert sie, daß alle vernünftige und freie Wesen ihre Bestrebungen und Handlungen einer beständigen Regel unterwerfen. Bestimmen diese Gesetze ein Dürfen, so heißen sie **erlaubende** (leges permissivae — Permissive); bestimmen sie ein Sollen, so heißen sie **gebietende** (leges imperativae — Gebote, Imperative); bestimmen sie aber beides verneinend, also ein Nichtdürfen oder Nichtsollen, so heißen sie **verbietende** (leges prohibitivae — Verbote, Prohibitive). Ein **Rechtsgesetz** wird sich daher zunächst als **Permissiv** im Bewusstsein ankündigen, wie ein **Pflichtgesetz** als **Imperativ** (§. 492). Aus beiden können aber auch **Prohibitive** hervorgehn.

§. 494.

Oberstes Rechtsgesetz.

Wenn der äußere Freiheitsgebrauch vernünftiger Wesen sich nicht widerstreiten soll, so wird derselbe einer gewissen Einschränkung unterliegen, und diese Einschränkung wird daraus entspringen, daß jedes

die persönliche Würde des andern in der Wirksamkeit zur Erreichung seiner Zwecke anzuerkennen hat. Jedes wird also nur insoweit wirksam sein dürfen, als es dadurch seine eigne Persönlichkeit behauptet, ohne in den Kreis einer fremden Persönlichkeit einzugreifen. Das oberste Rechtsgesetz läßt sich daher zuerst in der Formel aussprechen: Du darfst jeden beliebigen Zweck dir setzen und durch deine Kräfte zu erreichen suchen, wenn und wieferne damit die persönliche Würde Andrer bestehen kann, d. h. wenn und wieferne durch die Art deiner Wirksamkeit, allgemein gestattet, die Möglichkeit eines äußerlich einstimmigen Freiheitsgebrauchs aller, in irgend einer Wechselwirkung begriffenen, vernünftigen Wesen nicht aufgehoben wird. Dieser Satz drückt daher die allgemeine Rechtsnorm aus und ist folglich auch als der höchste Grundsatz der Rechtslehre zu betrachten. *)

*) Dieser Grundsatz ist also 1. ein Prinzip der praktischen Vernunft, weshalb eben das Naturrecht ein Vernunftrecht ist — 2. ein moralisches Prinzip im weitern, aber nicht im engern Sinne — 3. ein reines und formales Prinzip, indem es nur die Art und Weise des rechtlichen Handelns überhaupt bestimmt, ohne Rücksicht auf irgend eine empirische Materie des Willens. Ein empirisches und materiales Prinzip, wie diejenigen Rechtslehrer annehmen, welche den obersten Bestimmungsgrund des Rechts in dem Begriffe der menschlichen Vollkommenheit oder Glückseligkeit als eines erfahrungsmäßigen Gegenstandes unsers Willens suchen, hätte keine unbedingte Gültigkeit. Noch verwerflicher ist die Behauptung derer, welche irgend eine äußere Autorität oder gesetzgebende Willkür zum obersten Rechtsprinzip erheben, ebendadurch aber alles Recht in ein positives verwandeln (§. 484). Der Wille Got-

tes aber ist für die Rechtslehre ein transzendentes Prinzip, und lässt sich nur insofern als Urquell des Rechts denken, als er mit der ursprünglich gesetzgebenden Vernunft eins und dasselbe ist (§. 54 und 55).

§. 495.

Die Rechtspflicht.

Das Rechtsgesetz ist ursprünglich ein Permissiv, weil das Recht sich in unsrem Bewusstsein zuerst als ein Dürfen oder als ein Befugtsein zu einer gewissen Handlungsweise ankündigt (§. 492). Weil aber zugleich dem Rechte auf der einen Seite eine Pflicht auf der andern entspricht, und zwar wechselseitig (ebend.), so lässt sich jenes Gesetz auch in der Formel aussprechen: Du sollst deinen äußern Freiheitsgebrauch auf die Bedingung beschränken, daß dabei die persönliche Würde Andrer bestehen könne, oder daß dein Freiheitsgebrauch mit dem aller übrigen vernünftigen Wesen, die mit dir in Wechselwirkung begriffen, äußerlich einstimme. Dieser Imperativ ist daher als das Prinzip der Rechtspflicht zu betrachten, setzt aber ebendeswegen jenen Permissiv (§. 494) als das Prinzip des Rechtes selbst voraus. *)

*) Die Rechtslehre ist sonach auch eine Pflichtenlehre (doctrina de officiis), aber nur in Bezug auf das Recht, handelt also nur von Rechtspflichten, nicht von Tugendpflichten, welche der Tugendlehre zufallen. Was aber die Wissenschaft zum Behuf einer gründlichern Erkenntniß trennt, soll nicht auch im Leben getrennt, sondern vielmehr innigst verbunden sein.

§. 496.

Die Rechtsverletzung oder Beleidigung.

Wer einen Berechtigten an der Ausübung seines Rechtes d. h. an der Vollziehung derjenigen Handlungen, zu welchen jemand kraft des Rechtsgesetzes befugt ist, gewaltsam hindert, setzt der das Recht verwirklichenden Thätigkeit eine dasselbe vernichtende entgegen, verletzt also das Recht. Eine solche Rechtsverletzung heißt auch eine Beleidigung und ist ein Unrecht (injuria), das dem Berechtigten zugefügt wird, eine Antastung seiner persönlichen Würde, ein Eingriff in seinen äußern Freiheitskreis. Indem nun die praktische Vernunft ein Rechtsgesetz aufstellt und dadurch jedem vernünftigen Wesen Rechte zuerkennt, verbietet sie auch jede Verletzung eines fremden Rechtes. Daher läßt sich jenes Gesetz auch kurzweg in der Formel aussprechen: Du darfst oder sollst niemanden beleidigen. Dieser Prohibitiv aber setzt das Recht und die Rechtspflicht schon voraus, folgt also erst aus den vorhergehenden Grundsätzen. *)

*) Der Satz der ältern Rechtslehrer: Neminem laede, ist also wohl richtig, nur nicht oberster Grundsatz des Rechts. Eben so richtig sind die damit verbundnen Sätze: Honeste vive et suum cuique tribue, wiewohl der eine in die Tugendlehre gehört und der andre ein abgeleiteter Rechtssatz ist. Uebrigens erhellet hieraus, daß die Rechtspflichten ihrem ursprünglichen Charakter nach negativ sind. Denn sie vereinigen sich alle in der Verbindlichkeit zu unterlassen, was den Rechten eines Andern widerstreitet.

§. 497.

Der rechtliche Zwang.

Wem die Vernunft ein Recht ertheilt, dem er-

theilt sie auch die Befugniß, jedes der Ausübung eines solchen Rechtes entgegenstehende Hinderniß zu beseitigen, es komme her von Sachen oder von Personen, weil sonst der Berechtigte sein Recht gar nicht geltend machen könnte. Er darf also der widerrechtlichen Thätigkeit, womit ein Andrer den durch das Rechtsgesetz einem Jeden bestimmten Freiheitskreis überschreitet und in einen fremden gewaltsam eingreift, widerstehen, mithin Gewalt mit Gewalt vertreiben, oder den Beleidiger zur Anerkennung des Rechts und der ihm entsprechenden Pflicht physisch nöthigen. Diese Nöthigung heißt rechtlicher Zwang (coactio juridica). Das Rechtsgesetz läßt sich daher in dieser Beziehung auch so ausdrücken: Du darfst den Beleidiger zwingen, d. h. seinen äußern Freiheitsgebrauch dergestalt beschränken, daß dabei deine persönliche Würde bestehen könne, weil und wiefern er sich nicht selbst auf diese Bedingung beschränken will. *)

*) Durch den Zwang verwandelt sich das Sollen in ein Müssen (§. 492). Darum heißt die Rechtspflicht eine Zwangspflicht und das Recht selbst, wiefern es oder dessen thätige Anerkennung erzwingbar ist, ein Zwangsrecht. Die Tugendpflicht aber heißt Gewissenspflicht; weil deren Erfüllung vom guten Willen, also von der Gewissenhaftigkeit des Verpflichteten abhangt. Die Rechtslehre kann daher auch als eine Wissenschaft von dem Erzwingbaren in der Wechselwirkung sinnlich-vernünftiger Wesen erklärt werden, und sie geht der Tugendlehre im Systeme der moralischen Wissenschaften nothwendig voraus, weil man erst wissen muß, was und wieviel sich erzwingen läßt, ehe man bestimmen kann, was und wie viel dem guten Willen zu überlassen.

§. 498.

Das Recht und ein Recht.

Unter dem Rechte überhaupt (jus in genere) ist demnach diejenige Bestimmung unsers äußern Freiheitsgebrauchs zu verstehn, wodurch derselbe der persönlichen Würde Aller angemessen und daher mit sich selbst einstimmig ist, unter einem Rechte insonderheit (jus in specie) aber dieselbe Bestimmung in Bezug auf gegebne Gegenstände und Handlungsfälle. Ein solches Recht kann nur an einer bestimmten (physischen oder moralischen) Person angetroffen werden und heißt in dieser subjektiven Hinsicht auch Befugniß. Gerecht oder rechtlich (justum) ist daher alles, was dem Rechtsgesetze gemäß ist, und ungerecht oder unrechtlich (injustum) alles, was demselben widerstreitet. Folglich ist auch der Zwang nur dann gerecht oder rechtlich, wenn er als Widerstand gegen das Unrecht, oder, was ebensoviel heißt, zur Sicherung des Rechtes ausgeübt wird. *)

*) Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit werden hier bloß als moralische Qualitäten des äußern Freiheitsgebrauchs (im weitern Sinne des Wortes moralisch) betrachtet, nicht als Tugend und Laster, wobei die Gesinnung, welche das Gesetz selbst achtet oder nicht, berücksichtigt werden müsste. Der innerlich Ungerechte kann daher wohl äußerlich gerecht handeln.

§. 499.

Das strenge Recht.

Wieferne das Recht sammt der entsprechenden Pflicht erzwingbar ist (§. 497), heißt es strenges Recht (jus strictum), auch äußeres und voll-

kommnes, um es von dem sogenannten innern und unvollkommnen zu unterscheiden, wo man das Wort Recht in einem höhern Sinne nimmt und das an sich Rechte (rectum) darunter versteht, so daß es sich auf Handlungen bezieht, in Ansehung deren keine Zwangspflicht, sondern eine Gewissenspflicht stattfindet. Dahin gehört also auch das Billigkeitsrecht (jus aequitatis) als ein Recht ohne Zwang, weil das Billige nicht erzwingbar, wenn ihm nicht die positive Gesetzgebung die Geltung des strengen Rechts ertheilt hat. *)

*) Hierauf bezieht sich auch der Ausspruch: Summum jus (interdum) summa injuria (i. e. iniquitas). Man soll daher nicht alles, was man darf (nach strengem Rechte). Der Ausspruch aber: Necessitas non habet legem, bezieht sich auf Fälle, wo die Natur selbst die Einstimmigkeit des äußern Freiheitsgebrauchs unmöglich macht, mithin der Trieb sich als bloße Naturkraft geltend machen darf, ohne daß man es als eine Uebertretung des hier nicht anwendbaren Rechtsgesetzes betrachten oder gar bestrafen könnte. Ein Nothrecht (jus necessitatis), als Zwang ohne Recht gedacht, läßt sich dieß jedoch nicht füglich nennen.

§. 500.

Sachliches und persönliches Recht.

Da sich die Handlungen, zu welchen wir berechtigt sind, zunächst entweder auf Sachen oder auf Personen beziehen können (§. 491): so lassen sich auch die Rechte selbst zuvörderst in sachliche (realia) und persönliche (personalia) eintheilen. Jene heißen auch dingliche, diese nichtdingliche.

§. 501.

Das sachliche Recht.

Wenn und wieferne Jemand eine Sache als Mittel für seine Zwecke brauchen und Andre von demselben Gebrauche ausschließen darf, hat er ein sachliches Recht, welches auch ein Recht in der Sache (jus in re) heißt, weil es gedacht wird als an der Sache selbst gleichsam haftend, und daher auch gegen jeden zufälligen Besitzer derselben geltend gemacht werden darf. Die Sache wird also angesehn als zur Persönlichkeit des Berechtigten gehörig, als eingeschlossen in dessen Freiheitskreis, als ihm eigen (res propria), als das Seine (suum). Das Eigenthum mehrer Personen im Verhältnisse zu einander gedacht, heißt daher auch das Mein und Dein (meum et tuum).

§. 502.

Das persönliche Recht.

Wenn und wieferne Jemand von einer Person gewisse (positive oder negative) Thätigkeiten fodern oder sie zu irgend einem Thun oder Lassen zwingen darf, hat er ein persönliches Recht, welches auch ein Recht zur Sache (jus ad rem) heißt, weil man das Thun und Lassen sammt allem, was daraus erfolgt, als eine mit der Person, in deren Kraft dasselbe gegründet ist, verknüpfte Sache betrachten kann, welche der Berechtigte als Mittel für seine Zwecke braucht. Daher ist es nur gegen die Person geltend zu machen, in, mit und durch welche jene Sache für den Berechtigten ein Gegenstand seines Rechtes ist. Auch ist nicht die Person selbst, sondern nur ein Theil ihrer Wirksamkeit als einge-

schlossen in den Freiheitskreis des Berechtigten oder als ein Theil seines Eigenthums zu betrachten.

§. 503.

Das sachlich-persönliche Recht.

Es lässt sich aber auch durch Verknüpfung jener beiden Rechtsarten ein sachlich-persönliches Recht (jus realiter personale) denken, vermöge dessen die Person selbst, mithin ihre ganze Wirksamkeit, in den Freiheitskreis des Berechtigten eingeschlossen oder dessen Eigenthum wäre. Da indessen das Rechtsgesetz jeder Person einen bestimmten Freiheitskreis zuweist, so müsste vorausgesetzt werden, daß beide Personen, wieferne sie in einem solchen Verhältnisse ständen, einen gemeinschaftlichen Freiheitskreis hätten, damit nicht die eine zur bloßen Sache, mithin rechtlos würde. Wie aber ein solches Verhältniß sich bilden und wie überhaupt sachliche und persönliche Rechte entstehen können, ist erst tiefer unten zu erwägen. *)

*) Hier kam es nur auf die Begriffsbestimmung an. Aus dieser erhellet von selbst, daß der Begriff eines persönlich-sachlichen Rechtes (als der umgekehrte von dem eines sachlich-persönlichen) schimärisch sei. Denn nach ihm müsste eine Sache, gleich als wäre sie Person, betrachtet und behandelt werden, welches vernünftiger Weise nicht möglich.

§. 504.

Ursprüngliche und entstandne Rechte.

Einem vernünftigen Wesen müssen schon ursprünglich (a priori) gewisse Rechte zukommen, weil und wiefern es Person (§. 491). Außerdem wär' es

rechtlos oder bloße Sache. Diese Rechte heißen daher selbst ursprüngliche oder Urrechte (jura originaria). Ihnen stehen diejenigen Rechte entgegen, welche einem solchen Wesen erst vermöge einer Begebenheit in der Zeitreihe, wodurch etwas mit ihm in eine bestimmte Verknüpfung trat, (also a posteriori) zukommen und daher entstandne oder erfahrungsmäßige Rechte (jura adventitia s. empirica) heißen. Jene sind folglich auch als wesentliche, allgemeine, nothwendige, unbedingte, unveränderliche und unvergängliche oder ewige, diese als außerwesentliche, besondre, zufällige, bedingte, veränderliche und vergängliche oder zeitliche Rechte anzusehn.

§. 505.

Erwerblichkeit und Veräußerlichkeit der Rechte.

Ein Recht heißt erwerblich (adquisibile), wiefern es einem Subjekte der Freiheit zufallen kann, sei es nun durch eigne oder fremde Wirksamkeit, und veräußerlich (alienabile), wiefern es durch jene oder diese wieder von ihm getrennt werden kann. Beides läßt sich nur in Ansehung entstandner Rechte denken. Denn da die Urrechte einem vernünftigen Wesen schon als einem solchen oder von Natur zukommen, so braucht es sie nicht zu erwerben, und kann sie auch nicht veräußern, selbst wenn es wollte. Denn dieser Wille würde wenigstens kein andres Subjekt der Freiheit berechtigen, jenes Wesen nun als rechtlos zu behandeln. *)

*) Der Satz: Volenti non fit injuria, ist also auf die Urrechte gar nicht anwendbar. Diese als die Grundbedingungen aller anderweiten Rechts-Erwerbung und Veräußerung sind ebendarum selbst unerwerblich

und unveräußerlich, folglich gar kein Gegenstand eines Umtausches, vermöge dessen sie von dem einen Berechtigten auf den andern übergehen könnten.

§. 506.

Die Urrechte.

Jedes vernünftige Wesen muß schon als solches befugt sein, sich als Person in der Welt der Erscheinungen zu behaupten oder geltend zu machen. Dieß ist das Urrecht der Persönlichkeit überhaupt. Hieraus folgt:

1. Das Recht der persönlichen Subsistenz oder die Befugniß eines solchen Wesens, sein persönliches Dasein in der Sinnenwelt so lange fortzusetzen, als es die Natur gestattet;

2. das Recht der persönlichen Freiheit oder die Befugniß, seine persönlichen Kräfte innerhalb des eignen Freiheitskreises auf jeden beliebigen Gegenstand anzuwenden, auch diesen Freiheitskreis zu erweitern, soweit es ohne Eingriff in einen fremden geschehen kann; und

3. das Recht der persönlichen Gleichheit oder die Befugniß, sich jedem andern Wesen seiner Art als Person gleichzustellen, wenn es auch in Hinsicht auf natürliche Unterschiede und äußere Verhältnisse demselben noch so ungleich sein sollte. Diese drei Rechte sind also nur verschiedne Betrachtungsarten jenes Einen Urrechts. *)

*) Das Recht auf Sicherheit, welches Manche noch hieher rechnen, ist nichts anders, als die mit jedem strengen Rechte schon an sich verknüpfte Befugniß zu zwingen (§. 497 und 499), weil der Zwang eben das Recht sichern soll. Die Gleichheit aber, von wel-

cher hier die Rede, ist nur die ursprüngliche, formale und juridische, da in empirischer, materialer und physischer Hinsicht die Einzelwesen nothwendig ungleich sind, obwohl jene Gleichheit zuweilen auch eine natürliche (d. h. naturrechtliche oder in der allgemeinen Menschennatur begründete) genannt wird. Vergl.:

Alex. Gli. Baumgarten de aequalitate hominum inaequalium naturali. Frankf. a. d. O. 1744. 4.

J. J. Rousseau sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes. Amsterd. 1759. 8. Auch im 2. B. seiner Oeuvres. Deutsch nach einer frühern Ausg. Berl. 1756. 8.

Von der physischen, moralischen und bürgerlichen Ungleichheit der Menschen. Eine Abhandlung über Rousseau's Schrift: Sur l'origine etc. A. d. Ital. des Grafen F. R. Carli. Wien, 1793. 8.

Wilh. Lor. Brown's Versuch über die natürliche Gleichheit der Menschen. A. d. Engl. von Weber. Frankf. u. Leipz. 1797. 8. (Preisschrift).

Fr. Nath. Volkmar über ursprüngliche Menschenrechte, Freiheit und Gleichheit. Breslau, 1793. 8.

Eine merkwürdige Predigt über Freiheit und Gleichheit ist: Homélie du citoyen Cardinal *Chiaramonti*, evêque d'Imola, actuellement souverain pontife *Pie* VII, adressée au peuple de son diocèse, dans la république cisalpine, le jour de la naissance de Jésus-Christ l'an 1797. Jmola, de l'imprimerie de la nation, an VI de la liberté. Réimprimé à Come, an VIII, et traduit en français à Paris, 1814. 8. — Auch hat Lavater eine solche Predigt gehalten, die man im 4. B. seiner nachgelassnen Schriften (herausg. von Gesner) findet.

§. 507.

Das ursprüngliche Eigenthumsrecht.

Da ein vernünftiges Wesen in der Sinnenwelt weder leben noch wirken kann, ohne vernunftlose Dinge als Mittel und Werkzeuge für sich und seine Thätigkeit zu brauchen, und da solchen Dingen durch

einen zweckmäßigen Gebrauch von Seiten vernünftiger Wesen kein Unrecht zugefügt werden kann, weil sie keine Rechtsträger sind (§. 487 und 491): so muß jedes vernünftige Wesen schon von Natur (d. h. ohne irgend eine Uebereinkunft oder positive Gesetzgebung) zu jenem Gebrauche befugt sein. Hierin besteht das ursprüngliche Eigenthumsrecht, welches daher bloß ein Recht auf Sachen überhaupt (unbestimmt, welche und wie viele?) und im Urrechte der Persönlichkeit schon enthalten ist. Es ist also auch bloß formal und von dem materialen Eigenthumsrechte, welches empirischen Ursprungs ist und sich auf besondre Gegenstände bezieht, wesentlich verschieden. *)

*) Das ursprüngliche Eigenthumsrecht kann folglich weder als ein Recht Aller auf Alles (jus omnium in omnia) noch als eine uranfängliche Gütergemeinschaft (communio bonorum primaeva) gedacht oder aus einer solchen abgeleitet werden. Denn eine positive Gemeinschaft der Art (im Sinne von Grotius) wäre erdichtet und eine negative (im Sinne von Pufendorf) wäre gar keine Gemeinschaft. Vergl. *Grot.* de jure belli ac pacis, lib. 2. c. 2. §. 2. und *Pufend.* de jure naturae et gentium lib. 4. c. 4. §. 5.

§. 508.

Beschränktheit aller Rechte und Pflichten.

Da die Urrechte als unerwerbliche und unveräußerliche Rechte allen vernünftigen Wesen zukommen, so beschränken sie sich gegenseitig. Es kann daher auch vernünftiger Weise zwischen solchen Wesen kein Verhältniß stattfinden, vermöge dessen dem Einen ein unbeschränktes Recht (lauter Recht ohne Pflicht) und dem Andern eine unbeschränkte

Pflicht (lauter Pflicht ohne Recht) zukäme. Ebendarum kann es auch in Ansehung der Rechtsverletzungen kein unbeschränktes Recht zu zwingen geben, so daß der Beleidigte gegen seinen Beleidiger ein unendliches Recht hätte; sondern es muß sich vielmehr Art und Grad des Zwanges nach der Art und Größe der Beleidigung richten, soweit dieß an sich möglich. *)

*) Dieser Grundsatz gilt auch in Bezug auf die Strafe, wenn und wieferne der Zwang als solche ausgeübt wird. Folglich ist das Strafrecht eben so wenig als irgend ein andres Recht unbeschränkt. Vergl. §. 538 ff.

B. Hypothetisches Privatrecht.

§. 509.

Entstehung der Rechte.

Ein Recht entsteht, wenn etwas mit einem vernünftigen Wesen in eine solche Verbindung tritt, daß es von nun an als (ganz oder theilweise) eingeschlossen in dessen Freiheitskreis zu betrachten ist. Ein entstandnes Recht hangt also von einer gewissen Bedingung ab, wodurch etwas als ein bestimmter Gegenstand des Rechts gegeben worden, ist folglich hypothetisch und material, während das Urrecht als ein unentstandnes oder ewiges absolut und bloß formal ist (§. 504 und 507).

§. 510.

Sinnlicher und rechtlicher Besitz.

Wenn und wiefern etwas als eingeschlossen in den Freiheitskreis eines vernünftigen Wesens betrach-

tet wird, heißt es das Seine oder sein Eigenthum und das darauf bezügliche Recht das Eigenthums- oder Herrenrecht (dominium). Wenn uns etwas so eigen ist, daß wir es selbst beliebig brauchen dürfen, so dürfen wir auch Andre von diesem Gebrauche ausschließen. Die subjektive Bedingung der Möglichkeit eines solchen Gebrauchs heißt der Besitz (possessio), welcher sinnlich oder physisch ist, wenn er in der wirklichen Inhabung des Rechtsgegenstandes besteht, rechtlich oder intelligibel, wenn er auch ohne Inhabung jemanden beigelegt wird. *)

*) Der sinnliche Besitz ist also ein unmittelbarer, der rechtliche ein mittelbarer, indem mittels des Rechtsbegriffes etwas als Eigenthum einer Person anerkannt wird, wenn sie es auch nicht inne hat. Beide Arten des Besitzes können zwar getrennt vorkommen. Wie aber der sinnliche Besitz der Idee nach auch ein rechtlicher sein muß, wenn das Besessene wirkliches oder wahrhaftes Eigenthum sein soll: so setzt auch der rechtliche Besitz den sinnlichen wenigstens als möglich voraus. Denn was auf keine Weise sinnlich besessen werden kann (wie die in der Natur verbreiteten Elemente, Licht, Feuer, Luft u. s. w., im Ganzen betrachtet), lässt sich auch nicht als rechtlich besessen denken.

§. 511 a.

Angebornes Eigenthum.

Was die Natur mit einem vernünftigen Wesen gleich bei seinem Eintritt in die Sinnenwelt unmittelbar und ausschließlich verknüpft hat, ist sein von Rechts wegen und heißt daher sein angebornes Eigenthum. Denn jenes Wesen erscheint ebendadurch als Person und kann dadurch als Person

subsistiren und wirksam sein. Das Recht in dieser Beziehung heißt auch das natürliche Eigenthumsrecht oder das Recht des natürlichen Besitzes, weil das Angeborne als eine von der Natur selbst empfangene Aussteuer zu betrachten. In derselben Beziehung heißt ein solches Wesen sein eigner Herr oder Eigenthümer (dominus sui ipsius — sui juris), indem es als sich selbst besitzend gedacht wird. *)

*) Die geistigen und körperlichen Kräfte des Menschen sammt den ihnen entsprechenden Organen sind unser angebornes oder natürliches Eigenthum, welches also stets ein inneres, zur Person selbst gehöriges ist. Denn der Körper eines Menschen ist für ihn kein äußeres Ding, sondern nur der Repräsentant seiner Persönlichkeit nach außen hin. Eine Verletzung des Körpers in irgend einem Theile ist also eine unmittelbare Verletzung der Person selbst. Ohne jenes angeborne und innere Eigenthum könnten wir auch nie ein äußeres erwerben. Dennoch ist es als entstanden zu betrachten — denn es entsteht in, mit und durch die Geburt, weshalb es eben angeboren (connatum) heißt — und daher von dem ursprünglichen Eigenthume zu unterscheiden, welches noch keinen Gegenstand hat und nur die rechtliche Möglichkeit bedeutet, irgend etwas zum Eigenthume zu machen (§. 507).

§. 511 b.

Erworbnes Eigenthum.

Was zum angebornen Eigenthume eines vernünftigen Wesens auf irgend eine, kein fremdes Recht verletzende, Weise hinzukommt, ist ein erworbnes Eigenthum desselben. Dieses kann sich beziehen theils auf etwas Inneres, theils auf etwas Aeußeres, und zerfällt daher selbst in das innere und das äußere Eigenthum.

§. 512.

Inneres erworbnes Eigenthum.

Was ein vernünftiges Wesen durch die freie Entwickelung, Ausbildung und Anwendung alles ihm von der Natur unmittelbar Gegebnen in sich selbst erzeugt hat, ist sein inneres wohlerworbenes Eigenthum, es sei körperlich oder geistig. Denn Körper und Geist sind die ganze Person, und diese hat von Natur das Recht, alle körperlichen sowohl als geistigen Anlagen, Fähigkeiten oder Kräfte nach Belieben zu entwickeln, auszubilden und zu gebrauchen (so weit dieses Gebrauchen ohne Eingriff in einen fremden Freiheitskreis geschieht), ebendadurch aber etwas in sich zu erzeugen (Fertigkeiten, Kenntnisse u. d. g.), und dieß Erworbne eben so wie das Angeborne als sein inneres Besitzthum zu betrachten und zu benutzen. Hieher gehört also auch das Recht der freien Verstandes- Geschmacks- und Sittenbildung, welches man mit einem Worte das Recht der Denkfreiheit (jus liberae cogitationis) nennen kann; denn dieses ist nichts anders als die Befugniß eines vernünftigen Wesens, sein geistiges Vermögen überhaupt zu entwickeln, auszubilden und auf jeden beliebigen Gegenstand zu richten, um sich dadurch ein inneres Eigenthum zu erwerben. *)

*) Da das Obige sich eigentlich nur auf die innere Denkfreiheit bezieht, so fragt sich, ob damit auch das Recht der äußern Denkfreiheit d. h. die Befugniß der freien Mittheilung des Innern durch Geberde, Wort, Schrift, Bild, überhaupt durch alle möglichen Aeußerungsmittel verbunden sei? Allerdings, wenn und wieferne dadurch kein fremdes Recht verletzt wird. Denn das Denken selbst wird gehemmt, wenn es sich nicht äußern darf. Die Denkfreiheit schließt

also auch die Sprech- Schreib- und Druck- oder Pressfreiheit in sich. Wie kann aber durch dieses Aeußern des Innern fremdes Recht verletzt werden? — Nicht durch unwahre Aeußerungen an sich. Denn niemand hat ein natürliches Recht auf Wahrheit von Seiten Andrer, weil sich die Wahrheit nicht erzwingen lässt, folglich die Mittheilung derselben durch wahrhafte Erklärungen dem guten Willen überlassen werden muß. Wohl aber durch betrügerische und verleumderische Aeußerungen. Denn jeder hat das Recht zu fodern, daß, wenn man sich gegen oder über ihn äußert, man es nicht zu seinem Schaden thue, es betreffe die Beschädigung das äußere Eigenthum, indem man ihn darum durch falsche Vorspiegelungen betrügt, oder das innere, indem man ihn durch falsche Beschuldigungen um seinen guten Namen bringt. Denn der gute Name, den der Mensch durch ein rechtliches Verhalten erwirbt, gehört mit zum unmittelbaren Eigenthume seiner Person, also zum innern, ob es gleich in äußerer Beziehung gedacht wird. Er ist die natürliche Ehre des Menschen. Daher giebt es allerdings auch ein Recht auf den guten Namen d. h. die Befugniß von Andern zu fodern, daß sie in ihren Aeußerungen über unsre Person die uns als vernünftigen Wesen gebürende Achtung nicht verletzen, soweit wir nicht selbst durch unser Verhalten dazu Anlaß gegeben, nach dem Grundsatze: Quisque praesumitur bonus, donec probetur contrarium. Es giebt also außer den thätlichen Beleidigungen auch wörtliche (injuriae verbales, oft auch schlechtweg Injurien genannt) selbst nach dem Naturrechte. Die erweisliche Ausrede der Wahrheit (exceptio veritatis) hebt aber nach ebendemselben die Beleidigung. Ein Recht auf positive Ehre hingegen kann nur das Positivrecht in Bezug auf bestimmte Verhältnisse gewähren. Vergl. Ado. Dietr. Weber über Injurien und Schmähschriften. Schwerin und Wismar, 1793 — 1800. 3 Abthh. 8. A. 2. 1797.

§. 513.

Aeußeres erworbnes Eigenthum.

Dieses besteht in Dingen, welche ein von der Person abgesondertes Dasein haben und doch von derselben besessen oder mit dem anderweiten Eigenthume verknüpft werden können (§. 510). Wieferne der Grund eines solchen, an sich bloß zufälligen, Verhältnisses in der eignen Thätigkeit des Berechtigten, also in der Freiheit liegt, insofern entsteht das Recht durch eine freie Handlung und wird ebendadurch erworben. Diese Rechtserwerbung heißt Besitznahme (occupatio) oder Bemächtigung (redactio in potestatem suam), wenn und wieferne das Aeußere, worauf das Recht sich bezieht, als eine herrenlose Sache (res nullius) gedacht wird, Annahme (assumtio) oder Uebernahme (transsumtio) hingegen, wenn und wieferne jenes Aeußere als eine schon einem Andern gehörige Sache (res propria), mithin als Gegenstand eines fremden Rechtes betrachtet wird. Im ersten Falle ist die Handlung, wodurch das Recht entsteht, einseitig, im andern zweiseitig. Diese aber setzt jene voraus; denn wer nichts in Besitz nehmen könnte, könnte auch nichts annehmen. *)

*) Die zweiseitige Handlung heißt Vertrag, weil zur Uebernahme auch eine Uebergabe gehört, man sich also über beides vertragen muß. Daher gehört die zweite Art der Rechtserwerbung in die Lehre vom Vertrage.

§. 514.

Die Besitznahme.

Da jedes vernünftige Wesen ein Recht auf Sachen überhaupt, niemand aber ein ursprüngliches

Recht auf bestimmte Sachen hat (§. 507): so muß es unter den außer uns befindlichen Dingen auch etwas Herrenloses geben (oder irgend einmal gegeben gaben), durch dessen Ergreifung und Zueignung kein fremdes Recht verletzt wird (oder wurde). Eben darin und allein (in apprehensione et appropriatione ipsa et sola) liegt auch der Grund der Rechtserwerbung (titulus juris adquisiti) bei der Besitznahme; und ebendaraus folgt der Rechtssatz: Eine herrenlose Sache fällt dem ersten Besitznehmer zu (res nullius cedit primo occupanti). Denn das erste Besitznehmen (die Priorität) macht es rechtlich unmöglich, daß ein Andrer dieselbe Sache auf gleiche Weise erwerbe, weil sie nicht mehr herrenlos, mithin die Bedingung weggefallen, unter welcher diese Art der Erwerbung rechtlich möglich war. *)

*) Darum heißt es in dieser Beziehung ganz richtig: Der Frühere ist der rechtlich Stärkere (prior tempore, potior jure). Ob es unter uns jetzt noch herrenlose Sachen gebe, ist eine für die natürliche Rechtslehre ganz gleichgültige Frage. Daß es in einzelen Fällen zweifelhaft sein könne, ob eine Sache herrenlos war und wer sie zuerst in Besitz genommen, hebt den Grundsatz nicht auf, da der Zweifel nur dessen Anwendung betrifft. Daß aber ein vernünftiges Wesen nicht rechtlich in Besitz genommen werden könne, versteht sich von selbst, da es nicht unter den Begriff der herrenlosen Sache fällt (§. 511. a).

§. 515.

Folge der Besitznahme.

Sobald jemand eine bisher herrenlose Sache in Besitz genommen, ist er rechtmäßiger Eigenthümer derselben und als solcher befugt, nicht nur sie selbst

nach Belieben zu gebrauchen — folglich auch zu verbrauchen (consumere), zu versetzen (translocare) und ihr überhaupt jede beliebige Gestalt oder Art des Daseins zu geben (modificare) — sondern auch jeden Andern von deren Besitz und Gebrauch auszuschließen. Sein Recht daran ist also ein sachliches (§. 501). Jeder Andre aber hat die Zwangspflicht, das so entstandne Eigenthum anzuerkennen und unverletzt zu lassen, ohne daß irgend ein Vertrag deshalb abgeschlossen oder als stillschweigend eingegangen vorausgesetzt werde (§. 513). *)

*) Es fällt also hiedurch sowohl die Behauptung, daß es von Rechtswegen gar kein äußeres Eigenthum, wiefern es ein ausschließliches sein soll, gebe, als auch jene, daß dieses Eigenthum entweder auf der Gestaltung einer Sache oder auf einem Vertrage ruhe. Verträge können das Eigenthum nur sichern oder auch in Ansehung der Besitzer umtauschen, setzen aber das rechtliche Dasein desselben schon voraus. Wie viel äußeres Eigenthum jemand rechtlich besitzen könne, ist unbestimmbar; daß er aber nicht alles für sich in Besitz nehmen könne und dürfe, ist von selbst klar.

§. 516.

Zeichen des äußern Eigenthums.

Damit das äußere Eigenthum erkennbar und die dem Rechte des Eigenthümers entsprechende Pflicht aller Andern erfüllbar sei, so muß es gewisse Zeichen desselben geben, indem der bloße Wille eines vernünftigen Wesens, daß ihm irgend eine Sache als ausschließliches Mittel für seine Zwecke dienen solle, für Andre nicht erkennbar sein würde, diesen Willen auch Mehre zugleich haben könnten. Solche Zeichen können theils natürlich, theils willkür-

lich (künstlich, symbolisch) sein, je nachdem sie entweder an und für sich verständlich und gültig sind, oder diese Eigenschaft erst durch Verabredung und Uebereinkunft erhalten haben. *)

*) Die letzten können sehr mannigfaltig sein, setzen aber schon ein positives, auf Vertrag gegründetes, Rechtsverhältniß zwischen denen voraus, für welche sie gelten sollen, und gehören daher nicht ins Naturrecht. Gesetzt aber, daß die ersten zur allgemeinen Anerkennbarkeit des äußern Eigenthums nicht hinreichen sollten, so würde selbst das Naturrecht die Nothwendigkeit anderweiter Zeichen zugestehn müssen.

§. 517.

Natürliche Zeichen des äußern Eigenthums.

Solcher Zeichen kann es nur zwei geben: Sinnlicher Besitz oder Inhabung einer Sache (detentio rei) und zweckmäßige Bearbeitung oder Gestaltung derselben (formatio rei). Da aber jemand auch eine fremde Sache, mit oder ohne Einwilligung des Andern, sinnlich besitzen und zweckmäßig bearbeiten kann: so sind jene beiden Zeichen allerdings unzureichend zur allgemeinen Anerkennbarkeit des äußern Eigenthums. Sie erwecken daher nur eine rechtliche Präsumzion für jemanden als Eigenthümer einer Sache, nach der Rechtsregel: Wer eine Sache sinnlich besitzt oder zweckmäßig bearbeitet, gilt so lange für deren Eigenthümer, bis das Gegentheil erwiesen. *)

*) Daher der Ausspruch: Beati possidentes, und der Unterschied zwischen dem rechtlich wirklichen und dem bloß vermeintlichen Besitzer (possessor vel verus vel putativus) so wie zwischen dem redlichen und dem unredlichen Besitzer (possessor vel bonae vel malae fidei). Die Versicherung aber, daß

man selbst oder ein Andrer der wahre Eigenthümer einer Sache sei, kann nicht als natürliches Zeichen des Eigenthums gelten, da es eben so wenig ein natürliches Recht auf Vertrauen in die Wahrhaftigkeit eines Aussagenden, als auf Wahrheit selbst giebt (§. 512. Anm.). Gelten also dergleichen Versicherungen als Zeichen des Eigenthums, so sind sie, wie Urkunden, als positive Zeichen zu betrachten.

§. 518.

Folgerung.

Aus dem Bisherigen folgt, daß im Naturstande Eigenthum rechtlicher Weise möglich, und zwar nicht bloß angebornes und inneres, sondern auch erworbnes und äußeres, daß aber

1. weder die Menge (quantitas) noch die Beschaffenheit (qualitas) desselben nach einem allgemeinen Gesetze bestimmbar sei, sowohl was den Grund und Boden sammt allem, was darauf oder daran unbeweglich ist (res immobiles), als auch was das bewegliche Eigenthum (res mobiles) betrifft; und daß

2. alles Eigenthum, besonders aber das erworbne und äußere, unsicher bleibe, so lange der Eigenthümer selbst und allein es zu behaupten hat. Soll daher das Eigenthum möglichst gesichert sein und festen Bestand gewinnen, so kann dieß nur in einem anderweiten Rechtsstande, nämlich dem bürgerlichen, stattfinden (§. 488). *)

*) Darum unterscheiden auch manche Rechtslehrer die provisorische Erwerbung eines äußern Eigenthums (im Naturstande) von der peremtorischen (im Staate). S. Kant's metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. §. 8. 9 und 15.

§. 519.

Alleineigenthum und Gesammteigenthum.

Wird eine physische Person als ausschließlicher Eigenthümer einer Sache gedacht, so findet Alleineigenthum statt, Gesammteigenthum aber, wenn mehre physische Personen als Miteigenthümer (condomini) etwas rechtlich besitzen und in dieser Hinsicht eine moralische Persönlichkeit ausmachen (§. 491). Im ersten Falle heißt das Eigenthumsrecht ein alleiniges (dominium solitarium), im zweiten ein gemeinschaftliches (dominium commune s. condominium). Das vollständige Eigenthumsrecht (dominium plenum) kommt also dann nicht den einzelen Miteigenthümern, sondern nur ihrer Gesammtheit zu, so daß auch bloß der gemeinsame Wille Aller über das ganze Eigenthum verfügen kann, so lange die Gemeinschaft dauert. Es mag übrigens das Gesammteigenthum ein reines oder ein gemischtes (mit einer Art von Alleineigenthum verknüpftes) sein, so können dergleichen Rechtsverhältnisse immer nur durch Vertrag entstehn (§. 513), selbst dann, wenn zwei physische Personen zugleich eine herrenlose Sache in Besitz genommen hätten, weil dann keine Priorität stattfände, vermöge welcher die Sache der Einen allein zufallen müsste (§. 514). *)

*) Das angeborne und innere Eigenthum ist als solches Alleineigenthum, kann aber nach dem Begriffe des sachlich-persönlichen Rechts (§. 503) auch in gewisser Hinsicht Gesammteigenthum werden. Wenn in Ansehung einer äußern Sache dem Einen das Obereigenthum (dominium directum), dem Andern das nutzbare Eigenthum (dominium utile) zukommt, findet auch Gesammteigenthum statt, und zwar gemischtes, wieferne der eigentliche Nießbrauch (usus fructus) der Sache

dem Andern ausschließlich zusteht. Ein neutraler Boden, der zwei Grundstücksbesitzern zur bloßen Gränzscheide dient, also von keinem weiter besonders benutzt wird, ist reines Gesammteigenthum Beider.

§. 520.

Vermehrung des Eigenthums durch Zuwachs.

Jede (sowohl quantitative als qualitative) Vermehrung des Eigenthums ist rechtlich, welche ohne Eingriff in einen fremden Freiheitskreis geschieht. Eine solche Vermehrung kann überhaupt Zuwachs oder Zutritt (accessio) heißen, sie geschehe durch Natur (acc. naturalis) oder durch Freiheit und Kunst (acc. artificialis s. industrialis), oder durch beide gemeinschaftlich, und bestehe im Hinzutreten eines neuen Stoffes (acc. materialis) oder einer neuen Gestalt (acc. formalis s. specificatio), oder beider zugleich. In allen diesen Fällen gehört das Zugewachsene (accessorium) ausschließlich dem Eigenthümer der Hauptsache (principale), wenn und wieferne niemand darthun kann, daß das Zugewachsene ihm in irgend einer Beziehung gehöre oder durch einen Eingriff in seinen Freiheitskreis hervorgebracht worden — nach dem Grundsatze: Das Zugewachsene folgt der Hauptsache (accessorium sequitur principale). *)

*) Das jus alluvionis ist also auch ein jus accessionis, sobald das Eigenthum an dem durch das Wasser anderswo ab- oder angesetzten Erdreiche nicht nachgewiesen werden kann. — Wo Natur und Freiheit beim Zuwachse zusammenwirken, sind die Früchte dieser gemeinschaftlichen Wirksamkeit weder bloß natürliche (fructus mere naturales) noch bloß künstliche (fructus mere artificiales), wiewohl das Wort Zuwachs mehr auf natürliche Wirksamkeit hindeutet. —

Auch bei der sogenannten Spezifikazion kann die Natur entweder allein oder in Verbindung mit der Freiheit wirksam sein. Das Spezifizirte als ein Zugewachsenes gedacht kann daher ebensowohl zu den natürlichen als zu den künstlichen Früchten einer Sache gehören. — Alle Verbesserung oder Vervollkommnung des Eigenthums lässt sich als eine qualitative Vermehrung desselben betrachten. — Wenn aus einem Kinde ein erwachsener Mensch geworden, hat sich durch Zuwachs sein angebornes Eigenthum quantitativ und qualitativ vermehrt. Dieses Mehr ist zwar eigentlich als ein erworbnes Eigenthum zu betrachten; weil sich aber hier das Erworbne von dem Angebornen nicht genau unterscheiden lässt, so fällt beides gewissermaßen zusammen. Vergl. §. 510—512.

§. 521.

Untergang des Rechts.

Ein Recht geht unter oder vergeht, wenn das bisherige Verhältniß, vermöge dessen ein Subjekt der Freiheit in Bezug auf ein Objekt derselben zu gewissen Handlungen befugt war, aufgehoben wird. Diese Aufhebung kann entweder von der Natur oder von der Freiheit (oder auch zum Theile von beiden) herrühren, so daß die Handlungen, zu welchen man vorher befugt war, entweder nicht mehr stattfinden können oder nicht mehr dürfen. Im ersten Falle sind sie nach dem Naturgesetze (physisch), im zweiten nach dem Rechtsgesetze (moralisch) unmöglich geworden.

§. 522.

Untergang der Rechte durch Natur.

Wenn die Natur den Gegenstand eines Rechts (die Rechtsmaterie) zerstört oder der Wirk-

samkeit des Berechtigten entzieht, so ist das Recht insoweit verloren, als sich jene Zerstörung oder Entziehung erstreckt. Wenn aber die Natur den Berechtigten selbst vernichtet, so sind mit ihm auch alle seine Rechte vernichtet. Daher wird das Eigenthum eines vernünftigen Wesens, sobald dieses sich nicht mehr als solches sinnlich darstellt, herrenlos und kann vom Ersten Besten in Besitz genommen werden, wenn es nicht schon früher an einen Andern rechtlicher Weise übergegangen. Denn wie der, welcher noch nicht als vernünftiges Wesen erscheint, keine Rechte in der Sinnenwelt haben kann, so auch der, welcher nicht mehr als solches erscheint, da niemand als Rechtsträger anzusehn, wenn er sich als solchen gar nicht darstellen kann (non [i. e. nondum et non amplius] existentis nulla sunt jura). *)

*) Das Eigenthum eines Verstorbnen wird nicht herrenlos, wenn durch einen sogenannten Erbvertrag schon bei Lebzeiten des Eigenthümers ein Andrer darauf einen Rechtsanspruch erworben hat. Denn wenn Verträge überhaupt rechtsgültig sind — wovon späterhin das Weitere — so muß es auch ein solcher sein, in welchem jemanden ein Recht an einer Sache unter der Bedingung übertragen worden, daß er erst zu einer gewissen Zeit davon Gebrauch mache. Darum haben auch die Gläubiger eines Verstorbnen auf dessen Hinterlassenschaft einen rechtlichen Anspruch, weil ihr Verhältniß zum vorigen Eigenthümer auf einem früher geschlossnen Vertrage beruht. Auf ein sogenanntes Testament aber läßt sich dieß nicht anwenden, weil es kein Vertrag, sondern eine einseitige (mit keiner Annahme verbundne) Willenserklärung ist, die erst nach dem Tode des Erblassers in Kraft treten soll. Diese Kraft können ihr daher nur positive Rechtsgesetze ertheilen. Nach natürlichen Rechtsgesetzen aber findet weder testamentarische noch Intestaterbfolge (welche letztere auch schlechtweg die gesetzliche

heißt) statt. Denn auf die Fortdauer des Menschen als eines übersinnlichen Wesens nach dem Tode kann das Naturrecht keine Rücksicht nehmen, und die nächsten Verwandten könnten nur als erste Besitznehmer an die Stelle des verstorbnen Eigenthümers treten, wenn sie nicht schon als wirkliche Familienglieder Miteigenthümer desselben gewesen wären. Mit dem Tode eines Menschen erlischt also dessen Recht gänzlich. Wenn aber jemand als wirklich todt anzusehn, ist eine Frage, die nicht hieher gehört.

§. 523.

Untergang der Rechte durch Freiheit.

Wenn ein Recht durch Freiheit untergeht, so wird vorausgesetzt, daß es von dem Berechtigten freiwillig aufgegeben oder veräußert worden. Diese Rechtsveräußerung heißt Verlassung (derelictio), wenn und wieferne der Berechtigte sein Recht schlechthin aufgiebt, Ueberlassung (cessio) oder Uebertragung (translatio) hingegen, wenn und wiefern er es an einen Andern abtritt, der es annimmt, so daß es in diesem nun fortdauert, mithin das Recht nicht völlig (absolut) untergeht, sondern nur in Bezug auf den bisherigen Rechtsträger (relativ). Im ersten Falle ist die Handlung, wodurch das Recht aufhört, einseitig, im andern zweiseitig. Diese aber setzt jene voraus; denn wer nicht verlassen könnte, könnte auch nicht überlassen. *)

*) Die beiden hier bemerkten Veräußerungsarten der Rechte (modi jurium abalienandorum) entsprechen also den beiden obigen Erwerbungsarten (modi jurium adquirendorum). Vergl. §. 513. nebst der Anmerkung dazu.

§. 524.

Die Verlassung.

Die Verlassung überhaupt ist nichts anders als unbedingte Verzichtung auf irgend ein veräußerliches Recht, und kann daher bei persönlichen Rechten sowohl als bei sachlichen stattfinden. Denn niemand wird verletzt, wenn jemand freiwillig seinen Freiheitskreis dadurch verengert, daß er irgend eins seiner veräußerlichen Rechte schlechthin aufgiebt. War das Recht persönlich (§. 502), so wird die Person, auf die es sich zunächst bezog, von ihrer Rechtspflicht in dieser Beziehung frei. War es sachlich (§. 501), so wird die Sache, auf die es sich bezog, herrenlos — woferne sie nicht etwa Gesammteigenthum war (§. 519) — und kann dann von jedem (selbst vom vorigen Eigenthümer, wenn ihm niemand zuvorgekommen) wieder in Besitz genommen werden (§. 514).

*) Daher die Regel: Res derelicta cedit primo occupanti, die aber keine Anwendung findet, wenn die verlassene Sache Gesammteigenthum, weil in diesem Falle der Antheil des Verlassers den übrigen Miteigenthümern zufällt. Auch läßt sich diese Regel nicht auf Personen beziehn, die mit andern in sachlich-persönlichen Rechtsverhältnissen (§. 503) standen und von denselben verlassen worden. — Der natürliche Tod eines Menschen kann nicht als Verlassung angesehn werden, wohl aber der freiwillige oder die Selbtödtung (suicidium, *αυτοχειρια*), wodurch auch das angeborne Eigenthum verloren geht, indem man sich selbst (die Seele den Leib) verläßt. Dem Rechtsgesetze nach kann diese Handlung nur insoweit für erlaubt gehalten werden, als dadurch keine Rechtspflicht gegen Andre verletzt wird. Dem Tugendgesetze aber widerstreitet sie auf jeden Fall, wie sich tiefer unten zeigen wird. Vergl. §. 673.

§. 525.

Die Verjährung.

Durch die bloße Langwierigkeit der Nichtausübung eines Rechtes oder des Nichtbesitzes und Nichtgebrauches einer Sache einerseit, wie der Unterlassung einer Rechtspflicht oder des Besitzes und Gebrauches einer Sache anderseit, kann das Recht selbst weder verloren noch erworben werden, da hierauf die Begriffe der Verlassung oder Ueberlassung einerseit, wie der Besitznahme oder Uebernahme anderseit, nicht anwendbar sind (§. 513 und 523). Nach natürlichen Rechtsgesetzen findet also weder erlöschende noch erwerbende Verjährung (praescriptio exstinctiva, adquisitiva) statt. Da aber die Rechtsverhältnisse zwischen Personen, die in näherer Verbindung stehn, sehr unsicher werden müssten, wenn jene Langwierigkeit gar keine rechtliche Folge hätte: so muß die Vernunft selbst es billigen, daß durch positive Rechtsgesetze ein Zeitraum bestimmt werde, nach dessen Verlauf gewisse Rechte als verjährt anzusehen. *)

*) Die Verjährung ist also, gleich der testamentarischen und gesetzlichen Erbfolge (§. 522. Anm.), ein positives Rechtsinstitut, das aber doch in der Vernunft selbst eine natürliche Grundlage hat, wieferne dieselbe für jedes Rechtsverhältniß eine feste Bestimmung fodert, und daher eine anderweite gesetzgebende Behörde autorisirt, solche Bestimmungen zu treffen. Es versteht sich aber von selbst, daß, da nur erwerbliche und veräußerliche Rechte durch jene Langwierigkeit unsicher werden können, die positive Gesetzgebung auch nur solche Rechte verjähren lassen, und selbst in Ansehung dieser keine zu kurzen Verjährungsfristen setzen darf. Unerwerbliche und unveräußerliche Rechte (§. 505) sind also auch unverjährbar (impraescriptibilia). Selbst die so-

genannte unvordenkliche Verjährung (praescriptio immemorialis) kann hier nicht stattfinden.

§. 526.

Verwandlung des innern Eigenthums in äußeres.

Das innere Eigenthum (§. 512) läßt sich auch in äußeres verwandeln, indem man es an Zeichen knüpft, welche äußerlich wahrnehmbar sind. Dadurch wird jenes Eigenthum auch mittheilbar für Andre. Wenn nun jemand sein inneres Eigenthum auf diese Art in ein äußeres verwandelt und unter einer bestimmten Form zu einem bestimmten Gebrauche (z. B. als Buch zum Lesen) entweder selbst oder durch einen Andern als seinen Stellvertreter öffentlich mitgetheilt hat: so ist diese Mittheilung nicht als Verlassung (§. 524) anzusehn, wodurch jedermann die Befugniß erlangte, sich jenes Eigenthums zu bemächtigen und es unter derselben Form zu demselben Gebrauche von neuem öffentlich mitzutheilen. Denn die erste Mittheilung war nur eine bedingte Veräußerung, wodurch das Eigenthumsrecht des Urhebers oder seines Stellvertreters nicht aufgehoben wird. *)

*) Die Veräußerung eines einzelen Exemplars einer durch den Druck vervielfältigten und so in den Handelsverkehr gebrachten Schrift oder Zeichnung ist offenbar keine Veräußerung der Schrift oder Zeichnung selbst, um sie durch Andre noch einmal vervielfältigen und in den Handelsverkehr bringen zu lassen. Dieser Gebrauch ist eine willkürliche Anmaßung fremdes Eigenthums, Verletzung desjenigen Eigenthumsrechtes, welches zuerst dem Urheber einer Schrift oder Zeichnung und dann dessen Stellvertreter (dem Verleger, wenn jener eines solchen sich bediente) zukam, also ein widerrechtlicher Misbrauch, der in keinem rechtlichen Gemeinwesen zu dulden. Der Nachdruck ist

folglich nicht bloß aus Billigkeit, sondern von Rechts wegen zu verbieten. Doch läßt sich dieses Rechtsverhältniß nicht vollständig beurtheilen, ohne die folgende Lehre von Verträgen zu Hülfe zu nehmen, da zwischen Verfassern und Verlegern, Verkäufern und Käufern von Geisteswerken allemal vertragsmäßige Verhältnisse stattfinden. — Ausführlich hat sich der Verf. über diesen Gegenstand in folgenden zwei Schriften erklärt: Schriftstellerei, Buchhandel und Nachdruck, rechtlich, sittlich und klüglich betrachtet. Leipzig, 1823. 8. und: Kritische Bemerkungen über Schriftstellerei, Buchhandel und Nachdruck. Leipzig, 1823. 8. Hier sind auch andre Schriften darüber angezeigt und beurtheilt.

§. 527.

Der Vertrag.

Eine Verhandlung, vermöge der verschiedne Berechtigte durch Einstimmung ihres Willens Rechte umtauschen (übertragen und annehmen), heißt ein Vertrag (contractus, pactum, *συνθημα, συναλλαγμα*). Er ist also eine zwei- oder auch mehrseitige Handlung, die als Eine erscheint und deren natürliche Folge eine mehr oder minder bedeutende Veränderung des zwischen den Handelnden bisher bestandnen Rechtsverhältnisses ist (§. 513 und 523). Sonach gehören zur Schließung eines Vertrags wenigstens zwei (physische oder moralische) Personen, welche Vertragende (contrahentes, paciscentes) heißen. Daß die von Verträgen als Bedingungen ihrer Gültigkeit abhängigen Rechte, nebst den ihnen entsprechenden Pflichten, hypothetischer Natur sind, versteht sich von selbst. Sie heißen daher auch insonderheit Vertrags-Rechte und Pflichten (jura et officia contracta, pactitia, synthematica, synallagmatica). *)

*) Bloße Einstimmung der Gedanken oder des Willens (consensus) und Uebereinkunft (conventio) ist noch kein Vertrag, weil man über Dinge einstimmen und übereinkommen kann, ohne daß das Rechtsverhältniß sich verändert. Doch nennt man die Verträge auch oft Konvenzionen, desgleichen Transakzionen und Traktate. Auch ist nicht jeder Vertrag ein angenommenes Versprechen, und nicht jedes angenommene Versprechen ein wirklicher Vertrag, wie sich aus dem Folgenden selbst ergeben wird.

§. 528.

Hauptarten der Verträge.

Die Verträge sind entweder Real- oder Verbalkontrakte (pacta re vel verbo inita) je nachdem sie durch eine wirkliche Leistung oder durch ein bloßes Versprechen abgeschlossen werden. Eine Leistung (praestatio) ist nämlich eine Handlung, wodurch jemand etwas für die Zwecke eines Andern wirklich macht oder machen läßt, ein Versprechen (promissio) aber eine Erklärung, daß man etwas leisten wolle und werde. Im letzten Falle heißt der, welcher verspricht, der Angelober (promittens), und der, welcher sich versprechen läßt, der Erheischer (promissarius) oder Annehmer (acceptans), wiewohl bei jedem Vertrage eine Annahme (acceptatio) stattfinden muß. Steht der wirklichen oder versprochenen Leistung eine andre gegenüber (Gegenleistung, Gegenversprechen), so heißt der Vertrag ein vergeltlicher oder wechselseitiger, wo nicht, ein unvergeltlicher oder einseitiger. Und wird die Einwilligung ausdrücklich erklärt, so heißt der Vertrag ein ausdrücklicher, wo nicht ein stillschweigender. *)

*) Die Leistung kann im Geben (dare) oder im Thun

(facere) oder auch im Leiden, Verstatten oder Geschehenlassen (pati) bestehn. Daher die Formeln der sogenannten unbenannten Verträge: Do ut des, facio ut facias etc. Die benannten Verträge, wie sie in der Erfahrung vorkommen (Schenk- Kauf- Tausch- Leih- Mieths- Bevollmächtigungs- Handels- Ehe- Friedens-Verträge u. s. w.) sind unendlich mannigfaltig und lassen sich nicht vollständig aufzählen. Auch kann man bedingte und unbedingte Verträge unterscheiden, wiewohl im Grunde jeder Vertrag eine durch gegenseitige Einwilligung bedingte Verhandlung ist, wenn auch sonst keine besondern Bedingungen hinzugefügt sind. Geschieht dieß in einem anderweiten Vertrage zur nähern Bestimmung eines bereits abgeschlossnen, so heißt dieser der Hauptvertrag (pactum principale), jener der Nebenvertrag (pactum accessorium). Beide machen aber im Grunde nur Einen aus.

§. 529.

Rechtsgültigkeit der Verträge.

Da bei einem Realkontrakte, sobald die Leistung geschehen, etwas aus dem Freiheitskreise des Einen in den des Andern mit gegenseitiger Einwilligung übergegangen, mithin das Rechtsverhältniß schon verändert ist: so könnte das vorige Rechtsverhältniß nicht ohne gegenseitige Einwilligung oder einen neuen Vertrag hergestellt werden. Die Rechtsgültigkeit eines solchen Vertrags versteht sich also von selbst. Sie kommt aber auch einem Verbalkontrakte zu, sobald er nur sonst auf eine vernunftmäßige Weise abgeschlossen, wenn auch noch nicht vollzogen ist. Denn nachdem das Versprechen angenommen, ist der zwiefache Wille des Erheischers und des Versprechers zu Einem geworden, der so lange als Gesetz für Beide gelten muß, bis das Versprochne geleistet oder der Vertrag durch neue

Einigung des Willens wieder aufgehoben ist. Die Freiheitskreise der Vertragenden sind daher in Bezug auf das Versprochne als gemeinsam anzusehn, und der Einzelwille des Versprechers kann diese Gemeinschaftlichkeit nicht aufheben, ohne den Freiheitskreis des Erheischers zu verletzen und dadurch die vom Rechtsgesetze gefoderte Einstimmigkeit des äußern Freiheitsgebrauchs vernünftiger Wesen unmöglich zu machen, mithin Unrecht zu thun (§. 494). *)

*) Die Gültigkeit der Verträge ist also nicht bloß sittlich (moralisch oder ethisch im engern Sinne) sondern rechtlich (juridisch) d. h. es entsteht daraus eine Zwangsverbindlichkeit, und dieß nicht bloß nach dem positiven, sondern auch nach dem Naturrechte, wiewohl jenes die Verbindlichkeit noch verstärken, oder auch von gewissen Bedingungen (Förmlichkeiten u. d. g.) abhängig machen kann. Darauf beruht auch das Recht auf Schadenersatz, wenn der Versprecher nicht leistet, ungeachtet der Erheischer im Vertrauen auf dessen Wort so gehandelt hat, daß ihm aus der Nichtleistung Schaden erwächst. War das Versprechen selbst nur bedingt, so gilt es auch nur dann und soferne, wann und wieferne die Bedingung eintritt. Daß ein zweiter Vertrag den ersten abändern oder ganz aufheben kann, wenn keine dritte Person dadurch Rechte erhalten hat, oder wenn diese gleichfalls einwilligt, versteht sich von selbst. Der zweite Vertrag ist dann in Bezug auf den ersten entweder ein Ergänzungs- oder ein Vernichtungsvertrag (pactum vel suppletorium vel annullatorium). Vergl. über diesen nicht bloß für das Privatrecht, sondern auch für das Staats- und Völkerrecht höchst wichtigen Gegenstand:

H. G. Nissen über die natürliche Verbindlichkeit der Verträge. Hamb. 1782. 8.

Euphranor über den Grund der Verbindlichkeit der Verträge. Im deutschen Magazin. B. 10. S. 654 ff.

Weber's Untersuchung der Frage: Ob die Verträge

und Kontrakte nach dem Natur- und Vernunftrechte ein Zwangsrecht und eine vollkommne Verbindlichkeit wirken? In Siebenkees's neuem juriſt. Magazin. B. 1. S. 59 ff.

Ueber die Rechtsgültigkeit der Verträge. In Grolmann's Mag. für die Philoſ. des Rechts und der Geſetzgebung. H. 1. S. 55 ff.

Der Vertrag in naturrechtlicher Beziehung. Nebſt einem Anhange über den Bürgervertrag. Ein philoſophiſch-juridiſcher Verſuch von Wilh. Gtthe. Schirlitz. Leipz. 1825. 8.

§. 530.

Weſentliche Merkmale eines rechtsgültigen Vertrags.

Wenn eine auf das Rechtsverhältniß zweier oder mehrer Perſonen ſich beziehende Verhandlung das Gepräge und die Wirkung eines rechtsgültigen Vertrages haben ſoll, ſo gehören dazu folgende zwei weſentliche Merkmale oder Bedingniſſe (requisita pacti essentialia): Willenseinigung von Seiten der Vertragenden, und phyſiſch-praktiſche Möglichkeit der Vollziehung des Vertrags. Eine Verhandlung dieſer Art heißt daher ein wahrer oder wirklicher Vertrag (pactum verum s. genuinum), jede andre, ihr nur äußerlich ähnliche, ein Scheinvertrag (pactum spurium), der alſo von Rechtswegen ungültig (ipso jure nullum).

§. 531.

Fortſetzung.

Soll zuvörderſt eine wahrhafte Willenseinigung vorhanden ſein, ſo müſſen

1. die Vertragenden ihrer Vernunft und alſo

auch ihres Willens so mächtig sein, daß ihr Wille als ein vernünftiger und freier sich einigen kann; a)

2. darf bei Abschließung des Vertrags kein wesentlicher und unvermeidlicher Irrthum, mit oder ohne Betrug, stattgefunden haben; b)

3. muß die Einwilligung, wenn sie nicht ausdrücklich erklärt worden, aus andern Umständen mit Sicherheit erschließbar sein, nie aber beliebig vorausgesetzt werden; c)

4. darf das Versprechen weder unbestimmt, noch durch widerrechtlichen Zwang erpreßt sein. d)

a) Kinder und Blöd- oder Wahnsinnige können daher keinen rechtsgültigen Vertrag schließen und heißen deshalb auch Unmündige. Bei Trunkenheit und Leidenschaft kommt es auf den Grad an, der sich aber nicht im Allgemeinen bestimmen läßt.

b) Wesentlich heißt der Irrthum, wenn er den Gegenstand des Vertrags im Ganzen, unwesentlich, wenn er ihn nur in einzelen, ohnehin leicht veränderlichen, Nebenbestimmungen betrifft. Hier läßt sich Willenseinigung annehmen, dort aber nicht.

c) Eine beliebig vorausgesetzte Einwilligung (consensus absque ratione sufficiente praesumtus) ist nur erdichtet (fictus), nicht stillschweigend (tacitus). Das Stillschweigen kann aber sowohl im Nichtwidersprechen als im Nichtwiderstehen bestehn, und hat nur dann einen positiven (wirklich zulassenden) Charakter, wenn der Andre es brechen konnte und sollte, wofern er nicht wollte als einwilligend angesehen sein. Hienach erklärt sich von selbst der Grundsatz: Qui tacet, consentit. Die Geschäftsführung ohne Auftrag (negotiorum gestio absque mandato) ist daher kein Vertrag, auch nicht vel quasi. Ein sog. Quasicontract wäre ja doch nur ein Scheinvertrag (§. 530).

d) Ein unbestimmtes Versprechen verspricht eigentlich nichts und kann daher keine wahre Willenseinigung hervorbringen. Noch weniger ein widerrechtlicher Zwang. Ist aber der Zwang rechtlich, wie der zum Schadenersatze nach geschehener Rechtsverletzung, so kann das Versprechen einer bestimmten Art der Entschädigung gar wohl rechtsverbindlich sein (§. 497).

§. 532.

Fortsetzung.

Soll ferner die Vollziehung des Vertrags physisch-praktisch möglich sein, so muß

1. die Handlung, zu der man vertragsmäßig verpflichtet sein soll, durch natürliche Kräfte nach natürlichen Gesetzen geschehen können; a)

2. darf dieselbe Handlung nicht von der Vernunft schlechthin verboten sein; b)

3. müssen die Rechte, worüber verhandelt worden, zu den erwerblichen und veräußerlichen gehören; c)

4. kann über die Rechte eines Dritten nur mit ausdrücklich erklärter oder vernünftiger Weise vorausgesetzter Einwilligung desselben verhandelt werden. d)

a) Das Physisch-Unmögliche kann die Vernunft nicht unter den Begriff einer Rechtspflicht stellen, nach dem Grundsatze: Ad impossibilia nemo obligatur (§. 58. Anm.). Die Unmöglichkeit muß aber erweislich sein, und soweit das Versprochne möglich, muß es auch geleistet werden.

b) Dasselbe gilt vom Praktisch- oder Moralisch-Unmöglichen. Die Vernunft würde sich widersprechen, wenn sie in rechtlicher Hinsicht geböte, was sie in sittlicher Hinsicht verbieten müsste. Daher kann man auch sa-

gen: Ad turpia nemo obligatur, woraus von selbst der anderweite Satz folgt: Pactum turpe est ipso jure nullum.

c) Wenn es unerwerbliche und unveräußerliche Rechte giebt, so kann vernünftiger Weise kein Umtausch derselben stattfinden. Hienach ist also auch der Grundsatz: Volenti non fit injuria, in Bezug auf Verträge zu beschränken (§. 505. nebst der Anm.).

d) Die Rechte eines Dritten sind ohne dessen Einwilligung für Andre immer unerwerblich und unveräußerlich. Durch Beauftragung und Bevollmächtigung (vi mandati) können sie aber auch für Andre erwerblich und veräußerlich werden. Wird darüber ohne Auftrag oder Vollmacht verhandelt, so kann es naturrechtlicher Weise nur mit Vorbehalt der Genehmigung (sub spe rati) geschehen, wenn nicht anderweite Rechtsverhältnisse jemanden dazu autorisiren. Ueberhaupt kann das positive Recht auch nach Grundsätzen der Billigkeit Bestimmungen über die Gültigkeit der Verträge treffen, worauf aber hier keine Rücksicht zu nehmen.

§. 533.

Durch Vertrag entstandne Rechte.

Die Rechte, welche durch Vertrag entstehen, können sein

1. sachliche (§. 501), indem dadurch eine eigenthümliche Sache aus dem Freiheitskreise des Einen in den des Andern übergeht. So lange jedoch die Sache noch nicht wirklich übergegangen, ist durch den Vertrag nur die rechtliche Foderung begründet, daß der bisherige Eigenthümer die Sache zur bestimmten Zeit übergebe und bis dahin unbeschädigt erhalte; weshalb er auch nach strengem Rechte allen, selbst zufälligen, Schaden an derselben zu tragen hat (casum sentit dominus).

2. persönliche (§. 502), indem dadurch der Eine die Befugniß erhält, von dem Andern irgend eine Leistung zu fodern (§. 528. Anm.). Dieß ist sonach ein positiver Rechtsanspruch, vermöge dessen man auch durch eine negative Handlung d. h. durch Unterlassung beleidigt werden kann.

3. sachlich-persönliche (§. 503), indem dadurch der Eine seinen Freiheitskreis mit dem des Andern zu einem gemeinschaftlichen Rechtsgebiete verbindet. Doch kann eine solche Verbindung auch ohne Vertrag durch die Natur entstehen. *)

*) Es ist dann das Rechtsverhältniß solcher Personen so anzusehn und zu beurtheilen, als wenn die Natur selbst einen Vertrag unter ihnen gestiftet hätte. So die Verbindung zwischen Eltern und Kindern, wovon im angewandten Naturrechte das Weitere.

§. 534.

Verletzung der Rechte.

Ein Recht wird verletzt und also der Berechtigte beleidigt, wenn ihn jemand durch eine freie Handlung an der Ausübung irgend eines Rechts auf eine widerrechtliche Art hindert (§. 496), es mag daraus für ihn ein wirklicher Nachtheil (positiver Schade — damnum datum s. emergens) oder bloßer Verlust eines Vortheils (negativer Schade — lucrum interceptum s. cessans) erwachsen. Der Beleidigte kommt dann in den Fall, wo sein Recht als Befugniß zu zwingen erscheint (§. 497), und der Beleidiger setzt sich in die Lage, wo seine Pflicht, fremdes Recht unangetastet zu lassen, die Gestalt einer Verbindlichkeit annimmt, sich jenem Zwange zu unterwerfen und dadurch sein Unrecht gleichsam abzubüßen oder,

so weit möglich, wieder gut zu machen (obligatio ex delicto oriunda). *)

*) Durch die Beleidigung wird also kein Recht veräußert und erworben; es entsteht dadurch kein neues Recht und keine neue Rechtspflicht. Denn die Befugniß zu zwingen ist schon ursprünglich mit jedem Rechte verknüpft, und die Beleidigung giebt nur den Fall der Ausübung des Zwanges. Folglich kann man auch nicht den Rechtsumtausch in den willkürlichen (συναλλαγμα ἑκουσιον) bei Verträgen, und den unwillkürlichen (συναλλαγμα ακουσιον) bei Beleidigungen, eintheilen. — Vergehen (delictum) heißt jede Beleidigung, wieferne man sich dadurch am fremden Rechte vergeht oder vergreift, Verbrechen (crimen) aber eine solche, wodurch man die in einer Rechtsgesellschaft bezweckte öffentliche Sicherheit gefährdet, mithin die rechtliche Ordnung der Dinge seinerseit durchbricht oder verkehrt.

§. 535.

Schutz- Sicherungs- und Vertheidigungsrecht.

Die Befugniß des Beleidigten, seinen Beleidiger zu zwingen, kann auch als ein Schutz- Sicherungs- oder Vertheidigungsrecht (jus tutelae, securitatis, defensionis) betrachtet werden, da der Zwang keinen andern vernunftmäßigen Zweck haben kann, als daß man sich durch eine der widerrechtlichen Gewalt entgegengesetzte Gewalt gegen Beleidigungen möglichst schütze, sichere oder vertheidige. Weil aber der Zwang selbst wieder nach Maßgabe der Beleidigungen auf sehr verschiedne Weise ausgeübt werden kann, so kann auch jenes Recht verschiedne Gestalten annehmen und in Bezug auf diese Zwangsformen mancherlei anderweite Namen erhalten.

§. 536.

Das Zuvorkommungsrecht.

Wird jemand mit einer Rechtsverletzung thätlich bedroht, so muß der Zwang als ein Widerstand erscheinen, wodurch der Gegner von der beabsichteten Rechtsverletzung abgehalten werden soll. Der in seinem Freiheitskreise Angegriffene kommt dadurch dem Angreifer zuvor; die Befugniß zu dieser Art des Zwanges heißt daher das Zuvorkommungsrecht (jus praeventionis s. anticipationis). Dieses Recht geht soweit als der abzuwehrende Angriff. Ist also dieser entweder unmittelbar auf das Leben gerichtet oder nimmt er diese Richtung während des Widerstandes bei einer andern Rechtsverletzung an: so ist auch der Angegriffene befugt, sein Leben selbst durch Tödtung des Angreifers zu schützen. Denn wenn eine solche Vertheidigung gegen mörderischen Angriff nicht erlaubt sein, sondern die Vollziehung der beabsichteten Rechtsverletzung erst abgewartet werden sollte: so wär' es eben so gut, als hätte man gar kein Recht, weil hier das Recht der persönlichen Subsistenz selbst bedroht ist, von welchem alle übrigen Rechte einer Person abhangen, nach dem Grundsatze: Non existentis nulla sunt jura (§. 506 und 522). *)

*) Da ein mörderischer Angriff auf irgend eine Person eine thätliche Erklärung ist, daß der Angreifer, um seine besondern Zwecke zu erreichen, überhaupt keine fremde Persönlichkeit achte: so ist dadurch mittelbar auch das Leben jeder andern Person bedroht. Daher ist jedermann befugt, dem Angegriffenen beizustehn und mit ihm gemeinschaftlich dem Angreifer zu widerstehn. Dieses Recht des Beistandes ist also nichts anders als ein Recht der Mitvertheidigung oder ein Recht der gemeinschaftlichen Zuvorkommung

Das Recht der Verfolgung eines Mörders aber, der seinen Angriff schon vollzogen, ist eine nothwendige Folge davon, weil eben jede Persönlichkeit durch einen solchen Angriff bedroht ist. Nach dem Naturrechte ist daher zur Tödtung eines Mörders jedermann befugt, worauf sich auch die Sitte der sogenannten Blutrache bei rohen Völkern gründet. Das Positivrecht aber beschränkt diese Befugniß auf bloße Ergreifung und Ueberlieferung des Mörders an den gesetzlichen Richter, so wie es überhaupt aus Gründen der Billigkeit und Klugheit fodert, daß man das Zuvorkommungsrecht überall mit möglichster Schonung übe (jus inculpatae tutelae cum moderamine exercendum).

§. 537.

Das Herstellungsrecht.

Ist jemand an seinem Rechte schon verletzt, so kann der Zwang nur dergestalt ausgeübt werden, daß man sich in seinem Verhältnisse zum Beleidiger in den vorigen Stand setzt oder das durch die Beleidigung verletzte Rechtsverhältniß wieder herstellt, soweit dieß überhaupt möglich. Die Befugniß zu dieser Art des Zwanges heißt daher das Herstellungsrecht (jus restitutionis in integrum), welches aber selbst wieder verschiedner Gestalten fähig ist. Es kann nämlich erscheinen

1. als Wiederzueignungsrecht (jus vindicationis rei abalienatae), wieferne man den, welcher uns eine eigenthümliche Sache entzogen hat, zur Herausgabe derselben nöthigt und sie sich wieder zueignet. a)

2. als Entschädigungsrecht (jus reparationis damni), wieferne man den, welcher uns irgend einen Schaden zugefügt hat, zum Ersatze desselben nöthigt. b)

3. als Genugthuungsrecht (jus satisfactionis), wieferne man den, welcher unsre Ehre verletzt hat, nöthigt, uns Genugthuung zu geben. c)

4. als Wiedervergeltungsrecht (jus talionis), wieferne man dem Beleidiger Gleiches mit Gleichem vergilt. d)

a) Wenn die entzogene Sache sich in den Händen eines Dritten befindet, und dieser ein unredlicher Besitzer ist, so findet jenes Recht unstreitig auch gegen ihn statt. Denn er ist Theilnehmer an der Rechtsverletzung. Wie aber, wenn er redlicher Besitzer ist und die Sache durch Veräußerung eines Theils von dem Seinen oder durch Leistungen (also titulo oneroso) erworben hat? — Hier kann wohl nur das positive Gesetz nach Billigkeit entscheiden.

b) Dieses Recht kann mit dem vorigen zugleich stattfinden. Denn wenn die entzogne Sache beschädigt ist, so wird der Eigenthümer durch bloße Wiederzueignung derselben nicht völlig in den vorigen Stand gesetzt.

c) Hier ist natürlich bloß vom guten Namen als der natürlichen Ehre die Rede (§. 512. Anm.). Wenn und wiefern aber jemand auch auf positive Ehre Anspruch hat, so bezieht sich das Genugthuungsrecht auch darauf. Wie Genugthuung zu geben, muß das positive Gesetz weiter bestimmen. Ob sie zu fodern, ist Gewissenssache. Wäre mit der Ehrverletzung noch ein anderweiter Schade verknüpft, so verbände sich wieder Nr. 2. mit Nr. 3.

d) Da das durch den Beleidiger aufgehobne Gleichgewicht des Rechtsverhältnisses zwischen ihm und dem Beleidigten oft gar nicht anders wiederhergestellt werden kann, als durch Wiedervergeltung, so muß das Naturrecht auch die Befugniß dazu anerkennen, indem es nicht fodern kann, daß man solche Beleidigungen geduldig ertrage und sich dadurch den Insulten von jedermann aussetze. Das Positivrecht und das Gewissen beschränken aber wieder diese Befugniß. Ein Recht zur Rache (ius ultionis) sollte man sie jedoch nicht nennen. Denn Rache ist ein bloßer Affekt, der kein

Maß und Ziel hält und daher meist die Gränze der Wiedervergeltung überschreitet. Das sogenannte Repressalien- oder Retorsionsrecht ist im Grunde auch nichts anders als Wiedervergeltungsrecht.

§. 538.

Das Strafrecht.

Da der Zwang von jedem als ein physisches Uebel empfunden wird, indem er dem freien Streben eines vernünftigen Wesens zuwider ist: so kann man ihn, wiefern er jemanden um einer Rechtsverletzung willen trifft, eine rechtliche Strafe im weitern Sinne, und also auch das Recht zu zwingen, wiefern es in Bezug auf eine von jemanden ausgehende Beleidigung gegen ihn ausgeübt wird, ein Strafrecht (jus puniendi) in demselben Sinne nennen. Und da ein solches auch im Naturstande stattfinden müsste, so könnt' es insofern auch ein natürliches Strafrecht heißen. Versteht man aber unter einer rechtlichen Strafe im engern und eigentlichen Sinne nur ein solches Uebel, das in einer rechtlichen Ordnung der Dinge als nothwendige Folge des Unrechts gesetzlich bestimmt und dem Urheber des Unrechts richterlich zuerkannt wird: so kann es nur ein positives Strafrecht geben und ein solches auch nur im Bürgerstande stattfinden (§. 488). *)

*) Es müssen dann nämlich besondre Strafgesetze in Bezug auf die verschiednen Arten der Verbrechen (leges poenales s. criminales) und also auch besondre Personen, welche jene Gesetze auf jeden gegebnen Fall anwenden, vorhanden sein, welches nur im Staate möglich. Weil aber doch das positive Strafrecht seine natürliche Grundlage in dem Verhältnisse des Beleidigers und des Beleidigten zu einander haben

muß — welches Verhältniß nur ein privatrechtliches ist, so lange jene beiden Personen nicht als Glieder eines Gemeinwesens betrachtet werden — so muß auch das Naturrecht die allgemeinen Grundsätze aufsuchen und darstellen, welche jedem positiven Gesetzgeber in Ansehung des Strafrechts zur Richtschnur dienen sollen. Die Strafgewalt des Staates aber gehört ins Staatsrecht. S. §. 563.

§. 539.

Strafe als Folge der Schuld in rechtlicher Hinsicht.

Die Handlungen eines vernünftigen Wesens können demselben, überhaupt betrachtet, entweder zum Verdienste oder zur Schuld gereichen, je nachdem sie den Foderungen der Vernunft entsprechen oder widerstreiten. Indem nun die Vernunft weiter fodert, daß zwischen dem Verhalten und dem Befinden eines solchen Wesens ein angemessenes Verhältniß stattfinde: so urtheilt sie auch, daß ihm vermöge seiner Handlungen etwas gebüre als die in einer sittlichen Ordnung der Dinge nothwendige Folge seines Verdienstes oder seiner Schuld. Jene Folge heißt Belohnung, diese, Strafe. Wiewohl nun die Nichtverletzung des Rechts, an und für sich (als Negativität des äußern Handelns) betrachtet, noch nicht verdienstlich, also auch nicht belohnbar ist: so ist doch die Verletzung desselben als eine wirkliche Störung der rechtlich-sittlichen Ordnung der Dinge etwas Verschuldetes und also auch Strafbares. Denn das Recht als solches ist etwas Sittliches, das Unrecht also etwas Unsittliches oder ein moralisches Uebel, dem nach jener Foderung ein physisches Uebel als Strafe folgen soll.

§. 540.

Das Strafgesetz.

Die praktische Vernunft stellt demnach in dieser Beziehung das allgemeine Gesetz auf: Wenn und wieferne jemand das Recht verletzt hat, dann und soferne soll er bestraft werden. Dieses Strafgesetz ist aber nur ein bedingtes, indem es die Strafbarkeit einer Handlung und ihres Urhebers als die einzige und unumgängliche Bedingung setzt, unter welcher Strafe überhaupt stattfinden kann und soll. *)

*) Wenn man das allgemeine Strafgesetz ein Gebot oder einen Imperativ nennt, so kann es doch nur ein hypothetischer Imperativ genannt werden, nicht ein kategorischer, wie Kant will in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre, S. 196. Aufl. 1. oder S. 226. Aufl. 2. Denn die Strafe ist und bleibt immer ein Uebel, das nicht schlechthin zugefügt werden soll, sondern nur unter der Voraussetzung, daß ein Unrecht geschehen, wodurch die rechtlich-sittliche Ordnung gestört worden. Erst unter dieser Voraussetzung erscheint die Strafe als etwas Nothwendiges.

§. 541.

Zweck der Strafe.

Der erste (nächste und unmittelbare) Zweck der Strafe ist sonach kein andrer, als die äußere Darstellung der Heiligkeit (d. h. der Unverletzlichkeit) des Rechtsgesetzes. Denn wiewohl dieses Gesetz der That nach verletzlich ist, so ist es doch der Idee nach unverletzlich, würde aber dieses Ansehn und somit auch seine Kraft zur Willensbestimmung vernünftiger Wesen, welche zugleich sinn-

lich, mithin durch sinnliche Triebe und Neigungen zu widerrechtlichen Handlungen bestimmbar sind, verlieren, wenn solche Handlungen eben so unsträflich erschienen als rechtliche. Die Strafe soll also dem Unrechte gleichsam auf dem Fuße folgen, damit jedem die Heiligkeit des Rechtsgesetzes auch äußerlich kund oder anschaulich werde; und diesen Zweck erreicht sie auch jedesmal sogleich und unmittelbar, indem sie für jeden, sowohl den, welchen sie trifft, als den, welcher sie wahrnimmt, eine neue Bekanntmachung des Rechtsgesetzes und eine wiederholte Darstellung seiner Wirksamkeit auch in solchen Fällen ist, wo es vorher nicht wirksam genug war, um das Recht achten zu machen. Daran schließt sich aber von selbst der anderweite (entfernte und mittelbare) Zweck der Strafe, vermöge dessen sie ein Mittel zur Sicherung des Rechts sein soll, indem sie theils auf die Geneigtheit, theils auf die Fähigkeit zu Rechtsverletzungen entweder hemmend oder vernichtend einwirken kann, obwohl nicht muß; weshalb auch dieser Zweck nicht immer erreicht wird. *)

*) Die Strafe kann 1. die Geneigtheit zu Rechtsverletzungen hemmen durch Abschreckung, oder vernichten durch Besserung, je nachdem sie den rechtsverletzenden Willen nur bändigt oder ganz aufhebt. Weil aber diese Wirksamkeit der Strafe von zufälligen Umständen abhangt, so kann dieß weder der alleinige Zweck, noch der eigentliche Grund der Strafe sein; wie schon daraus erhellet, daß nur derjenige bestraft werden darf, welcher etwas Strafbares gethan hat. Auch ist die Abschreckung, wenn sie stattfindet, mehr eine Wirkung des Strafgesetzes, als der Strafe. Die Strafe kann aber auch 2. die Fähigkeit zu Rechtsverletzungen hemmen durch Erschwerung, oder vernichten durch Unmöglichmachung widerrechtlicher Handlungen, je nachdem sie den Rechts-

verletzer bloß beschränkt oder ganz entfernt (tödtet). Ob die letzte Art der Strafe rechtmäßig, bleibt hier noch unentschieden. Daß aber auch sie das Recht nicht durchgängig sichere, ist für sich klar, da sie es nur von Seiten des Bestraften sichert, auf Andre hingegen bloß abschreckend oder bessernd wirken könnte, was immerhin zufällig bleibt. S. des Verf. naturrechtliche Abhandlungen. Abh. 6. Vom Strafrechte. S. 113 ff. Auch vergl. Eduard Henke über den Streit der Strafrechtstheorien. Regensburg, 1811. 8. und J. N. Borst's Versuch einer neuen reinrechtlichen Darstellung des Strafrechts und der Strafbarkeit. Nürnberg, 1811. 8. Desgl. Ernst Spangenberg über die sittliche und bürgerliche Besserung der Verbrecher mittels des Pönitenziarsystems, als den einzig zulässigen Zweck jeder Strafe, und über die Unzweckmäßigkeit der früheren Straftheorien, namentlich der Abschreckungstheorie. Landshut, 1821. 8. (Eine freie Bearbeitung von *Will. Roscoe's* observations on penal jurisprudence etc. London, 1819. 8.) — Manche wollen auch gar kein Strafrecht anerkennen. S. Jos. Karl Schmid über den Ungrund des Strafrechts. Ein philosophisch-juridischer Versuch. Augsburg, 1801. 8. — S. auch §. 563.

§. 542.

Rechtliche Zurechnung.

Zurechnung (imputatio) überhaupt ist die Beziehung einer Handlung auf ein für den Handelnden verbindliches Gesetz, und heißt insonderheit rechtliche Zurechnung (imp. juridica), wenn dieses ein Rechtsgesetz, zum Unterschiede von der sittlichen im engern Sinne (imp. moralis s. ethica sensu strictiori), welche vom Tugendgesetze abhangt und hier nicht in Betrachtung kommt. Da nun ohne Zurechnung keine Bestrafung stattfinden könnte, so muß vor Zuerkennung einer Strafe erst bestimmt werden theils das Verhältniß der

Handlung zur Person als freiem Urheber derselben — wovon die Zurechnungsfähigkeit (imputativitas) und also auch die Zurechnung zur That (imputatio facti) abhangt — theils das Verhältniß der Handlung zum Rechtsgesetze — wovon die Zurechnung zur Schuld (imputatio culpae) abhangt, da eine Zurechnung zum Verdienste in bloß rechtlicher Hinsicht nicht stattfinden kann (§. 539). Wäre also keine rechtliche (wenn auch sittliche) Verschuldung vorhanden, so könnte nur Lossprechung als Anerkenntniß der rechtlichen Unschuld erfolgen. *)

*) Hieraus erhellet zugleich, daß rechtliche Zurechnung weder bei vernunftlosen Wesen oder bloßen Thieren, noch bei vernünftigen Wesen ohne Vernunftgebrauch, wieferne dieser Mangel selbst als unverschuldet zu betrachten, noch bei vernünftigen Wesen mit Vernunftgebrauch, wiefern ihre Handlungen als unwillkürlich anzusehn, stattfinden kann. Auch ist Personen, welche mit dem Rechtsverletzer in irgend einer Verbindung stehen, dessen Handlung nicht zuzurechnen, woferne sie nicht, als Theilnehmer an der Handlung selbst, dessen Mitschuldige (complexi, complices) sind.

§. 543.

Grösßenschätzung der rechtlichen Schuld.

Je offenbarer eine widerrechtliche Handlung das Gepräge der Freiheit trägt, desto größer ist auch die rechtliche Verschuldung und desto mehr ist die Handlung der Zurechnung unterworfen. Daher ist bei der Zurechnung zur That und Schuld auch auf die durch die That selbst sich ankündigende Größe der Verschuldung Rücksicht zu nehmen. Wenn also jemand von seiner Handlung nach ihrer Rechtswidrigkeit und ihrem Erfolge ein klares Bewusstsein

hatte und sich dennoch dazu bestimmte, so heißt sie eine geflissentliche Beleidigung (injuria dolosa) und ist ihrem Urheber höher anzurechnen, als wenn er bloß aus Mangel an pflichtmäßiger Aufmerksamkeit auf die Beschaffenheit und die Folgen seiner Handlung ein Recht verletzte, in welchem Falle dieselbe eine zwar ungeflissentliche aber doch verschuldete Beleidigung (injuria mere culposa) heißt. *).

*) Da hier von höhern und niedern Graden der rechtlichen Verschuldung die Rede ist, so lassen sich allerdings noch mehre solcher Grade unterscheiden, weshalb man auch dolus directus und indirectus, antecedens s. ex proposito und consequens s. ex re, culpa lata s. gravis, levis und levissima unterschieden hat. Aber alle diese Grade durch feste Gränzlinien zu bezeichnen, so daß man nun die Größe der Verschuldung bei jeder in der Erfahrung vorkommenden Rechtsverletzung mit Sicherheit bestimmen könnte, ist unmöglich. Das Naturrecht kann daher nur noch folgende allgemeine Gesichtspunkte für die Größenschätzung der rechtlichen Verschuldung aufstellen:

1. Die Wichtigkeit der verletzten Rechte. Denn je wichtiger in den Augen eines vernünftigen und freien Wesens ein verletztes Recht sein musste, desto größer ist auch bei sonst gleichen Umständen die Verschuldung. Ein Angriff auf das Leben wird daher mit Recht höher zugerechnet, als ein Angriff auf das äußere Eigenthum.

2. Die Erkenntniß des Handelnden von den Rechten Andrer. Denn je richtiger, vollständiger und deutlicher seine Erkenntniß von dem verletzten Rechte war, desto größer ist auch bei sonst gleichen Umständen die Verschuldung. Unwissenheit oder Irrthum mildert daher die Schuld, und hebt sie ganz, wenn die Unwissenheit oder der Irrthum unvermeidlich war. Ebendarum heißt es: Casus non est imputabilis, weil der Zufall außer aller Berechnung liegt.

3. Die Größe und Menge der Schwierigkeiten, die dem rechtlichen oder unrechtlichen Gebrauche der Freiheit entgegenstanden. Denn je schwieriger die Rechtsverletzung auszuführen und je geringer der Anreiz dazu war, desto größer ist auch bei sonst gleichen Umständen die Verschuldung. Ein starker Anreiz zur That mildert daher die Schuld, und hebt sie ganz, wenn er unwiderstehlich war. Ebendarum heißt es: Coactio non est imputabilis, weil eine wirklich erzwungene Handlung als unwillkürlich zu betrachten. — Die weitere Anwendung dieser Grundsätze aber muß dem positiven Gesetzgeber und Richter überlassen bleiben.

§. 544.

Das Richten in rechtlicher Hinsicht.

Richten heißt die freien Handlungen vernünftiger Wesen nach Gesetzen beurtheilen und die denselben angemessnen Folgen bestimmen. Wer dieß thut, heißt der Richter (judex), der Ort, wo es geschieht, das Gericht oder der Gerichtshof (judicium, forum), und das Verhältniß eines gewissen Gerichts zu gewissen Personen die Gerichtbarkeit (jurisdictio). Denkt man nun ein vernünftiges Wesen als seinen eignen Richter, so ist sein Gericht das Gewissen (§. 57. Anm.), und diese Gerichtbarkeit eine innere, weshalb auch das Gewissen selbst der innere Richter heißt. Hat aber ein solches Wesen einen andern Richter, so ist auch das Gericht außer ihm und diese Gerichtbarkeit eine äußere. Da nun das Richten ebensowohl nach bloßen Rechtsgesetzen als nach Tugendgesetzen geschehen kann, das Gewissen aber vorzugsweise nach den letzten richtet: so ist der nach bloßen Rechtsgesetzen urtheilende Richter allemal ein äußerer, welcher,

wieferne von rechtswidrigen Handlungen die Rede, auf welche ein Strafgesetz anzuwenden, auch ein peinlicher heißt (judex poenalis s. criminalis). Vergl. §. 538. Anm.

§. 545.

Die rechtliche Vergeltung.

Wenn ein solcher Richter die den freien Handlungen Andrer angemessenen Folgen bestimmt hat und dessen Ausspruch vollzogen wird, so verwandelt sich die rechtliche Zurechnung in rechtliche Vergeltung (compensatio s. retributio juridica) oder Bestrafung (punitio). Soll nun die Strafe gerecht sein, so muß die Beschaffenheit und Größe derselben durch die Beschaffenheit und Größe der zu bestrafenden Rechtsverletzung selbst bestimmt sein. Außerdem hätte die Strafe als ein physisches Uebel kein gehöriges Verhältniß (proportio) zur Rechtsverletzung als einem moralischen Uebel und wäre derselben unangemessen, verletzte also selbst die rechtliche Ordnung der Dinge, vermöge welcher sie der Rechtsverletzung folgen soll (§. 508 und 539). Jener Grundsatz ist also die einschränkende Bedingung aller Ausübung des Strafrechts. *)

*) Hienach muß sich folglich auch der positive Gesetzgeber richten, wenn er in Strafgesetzen die verschiednen Arten der Rechtsverletzungen mit besondern Strafen belegt. Diese heißen zwar willkürliche oder positive, dürfen aber nicht nach Belieben bestimmt, sondern müssen nach den Rechtsverletzungen selbst möglichst abgemessen sein. Sie erscheinen dann gleichsam als natürliche Folgen derselben. Die nach bloßen Naturgesetzen aus rechtswidrigen Handlungen hervorgehenden —

Folgen aber heißen nur analogisch natürliche Strafen, wenn sie den Urheber dieser Handlungen als Uebel treffen.

§. 546.

Allgemeine Folgerung.

Wiewohl der Naturstand (§. 488) an sich kein widerrechtlicher Zustand ist, indem es sich denken läßt, daß jeder von selbst seinen äußern Freiheitsgebrauch auf die Bedingung des Zusammenbestehens mit dem äußern Freiheitsgebrauche Andrer beschränke, mithin fremdes Recht anerkenne und unverletzt lasse: so ist er doch ein Zustand der völligen Unsicherheit des Rechts, weil keine öffentliche, das Recht mit Gerechtigkeit handhabende, Autorität in jenem Zustande vorhanden ist, mithin Eingriffe in fremde Freiheitskreise leicht und ungestraft geschehen können. Es hangt daher die gegenseitige Anerkennung und Achtung des Rechts bloß von zufälligen Umständen (der Ohnmacht oder dem guten Willen) ab; und wenn das Recht verletzt worden oder sonst ein Rechtsstreit entstanden, so ist jeder Theil Richter in seiner eignen Sache, mithin präsumtiv parteiisch. Nicht das Gesetz, sondern Neigung, List oder Gewalt werden dann den Ausschlag geben. Folglich ist alles Recht im höchsten Grade gefährdet, so lang es in jenem Zustande den Charakter des privaten trägt; und ebendarum fodert die Vernunft, daß es in einem anderweiten Zustande den Charakter des öffentlichen annehme (§. 489). *)

*) Der bisher betrachtete Naturstand kann demnach weder für einen Zustand des tiefsten Friedens noch für einen Zustand des beständigen Kriegs

Aller gegen Alle erklärt werden, wohl aber für einen Zustand der beständigen Rechtsgefährdung. Insoferne heißt er rechtlos (justitia vacuus), wenn auch nicht widerrechtlich (injustus).

Zweites Hauptstück.

Oeffentliches Recht.

---

§. 547.

Literatur.

Außer den §. 486. angeführten allgemeinern Werken sind in Bezug auf dieses Hauptstück noch einige besondre Schriften zu bemerken, welche theils das öffentliche oder Gesellschaftsrecht überhaupt, theils das Staatsrecht und die Staatsgesetzgebung, theils das Völkerrecht insonderheit betreffen, sich aber doch nicht immer genau an diese Unterschiede binden, weshalb sie auch hier nicht mit strenger Sonderung namhaft gemacht werden können. *)

*) Ueberdieß haben die Verfasser dieser Schriften ihren Gegenstand nicht immer bloß aus dem rechtlichen, sondern auch aus dem moralischen und politischen Gesichtspunkte (nach Tugendgesetzen und Klugheitsregeln) betrachtet, so daß in diesem Theile der rechtsphilosophischen Literatur viel Verwirrung herrscht. Vergl.:

Platonis Politicus s. de regno — Minos s. de lege — de republica s. de justo ll. X — de legibus s. de legum institutione ll. XII — epinomis s. de legg. lib. XIII. — In Dess. Werken sowohl, als auch oft besonders herausgegeben, vorzüg-

lich das dritte und vierte, z. B. von Frdr. Ast (jenes zu Jena, 1804. 8. A. 2. 1820., dieses zu Leipzig, 1814. 2 Bde. 8.). Jenes ist auch häufig übersetzt, z. B. franz. von Grou (Amsterd. 1763. 8.) deutsch von F. K. Wolf (Altona, 1799. 2 Bde. 8.) und Gfr. Fähse (Leipz. 1800. 2 Bde. 8.). — Als Erläuterungsschriften beziehen sich darauf: *Sleidani* summa doctrinae Platonis de republica et de legibus. Strasb. 1548. 8. — *Leibnitii* dissertatio: Respublica Platonis. Leipz. 1776. 4. — *Morgensternii* de Platonis republica commentationes tres. Halle, 1794. 8. — *J. L. G. de Geer* diatribe in politices platonicae principia. Utrecht, 1810. 8. — Frdr. Köppen's Politik nach platonischen Grundsätzen. Leipz. 1818. 8. Doch ist diese Schrift mehr als bloß erläuternd, und muß mit der (§. 486. Anm. b) angeführten Rechtsl. nach platt. Grundss. von Dems. verbunden werden.

Aristotelis politicorum s. de republica ll. VIII. — In Dess. Werken sowohl, als auch oft besonders herausgegeben, z. B. von Sepulveda (Paris, 1548. 4.) und von Schneider (Frankf. a. d. O. 1809. 2 Bde. 8.). Auch Paris, 1821. 8. als Bd. 13. der hellen. Biblioth. — Eine Ergänzung und Fortsetzung in zwei Büchern (als 9. u. 10. B.) schrieb Cyriac. Stroza, welche man in Sepulveda's wiederholter Ausgabe der Politik (Kölln, 1601. 4.) und in Duval's Ausgabe sämmtlicher Werke des Aristot. findet. — Uebers. engl., zugleich mit der Ethik, von Gillies (London, 1797. 2 Bde. 4.) deutsch von Garve, herausg. mit Anmerkk. und Abhandll. von Fülleborn (Bresl. 1799—1802. 2 Bde. 8.).

M. T. Ciceronis de legibus ll. III. In Dess. Werken sowohl, als auch oft besonders herausgegeben, z. B. von Görenz (Leipz. 1809. 8.) — Uebers. nebst einer krit. Einleit. und historisch-philoss. Anmerkk. von F. Hülsemann (Leipz. 1802. 8.) — De la république ou du meilleur gouvernement. Ouvrage traduit du *Cicéron* et rétabli d'après les fragmens et ses autres écrits, avec des notes historiques et critiques. Paris, im 6. J. d. Rep. (1798) 8. — *Ciceronis* de re publ. quae supersunt. Ed.

Aug. Mai. Rom, 1821. 8. Stuttg. und Tübing. 1822. 8.

Il principe, di *Nicolo Machiavello.* Vened. 1515. 4. Lat. mit Conring's Anmerkk. Helmst. 1684. 4. Deutsch von Rehberg mit Anmerkk. u. Zuss. Hannov. 1800. 8. von Baur, Arnst. u. Rudolst. 1805. 8. — Antimachiavel ou examen du prince de Machiavel. (Von Friedrich II. als Kronprinzen verfasst und zu vergleichen mit dem von Dems. als König geschriebnen Essai sur lès formes de gouvernement et sur les devoirs des souverains). Haag, 1740. 8. Deutsch mit Anmerkk. von Ludw. von Heß. Hamb. 1766. 8. — Antimachiavel oder über die Gränzen des bürgerlichen Gehorsams. (Von Ludw. Heinr. Jakob). Halle, 1794. 8. A. 2. 1796. — Der neue Machiavel. (Von Frdr. Buchholz). Hamb. 1804. 8.

Joh. Bodini de republica ll. VI. Paris, 1584. (Auch franz. 1576 und 1586).

Just. Lipsii politicorum s. doctrinae civilis ll. IV. Leiden, 1650. 8.

Thom. Hobbesii elementa phliosophica de cive. Paris, 1642. 4. 1647. 12. und öfter. — *Ejusd.* Leviathan s. de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis. Amsterd. 1668. 4. Früher auch englisch: Lond. 1651. Fol. Deutsch: Halle, 1794—1795. 2 Bde. 8. — Paul Joh. Anst. von Feuerbach, Antihobbes oder über die Gränzen der höchsten Gewalt. Erfurt, 1798. 8. — Antileviathan oder über das Verhältniß der Moral zum äußern Rechte und zur Politik. Gött. 1807. 8. Der neue Leviathan. (Von Frdr. Buchholz). Tübing. 1805. 8.

Algernon Sidney's discourses concerning government. A. 1. von Toland. Lond. 1698. N. A. von Robertson. Lond. 1772. 4. — The essence of *A. Sidney's* work of government. Lond. 1795. 8. — Uebers. und mit erläuternden und berichtigenden Anmerkk. herausg. von Chsti. Dan. Erhard. Leipz. 1793. 2 Bde. 8. — Auszug von Ludw. Heinr. Jakob. Erfurt, 1795. 8.

Bened. de Spinoza tractatus theologico-politicus.

In Dess. Werken, herausg. von Paulus, B. 1. S. 141 ff. (Gehört nur zum Theil hieher).

J. J. Rousseau du contrât social ou principes du droit politique. Amsterd. 1762. 12. N. A. Hamb. 1795. 12. Deutsch mit Anmerkk. von Geiger. Marburg, 1763. 8. Eine neu bearbeitete mit einigen theils berichtigenden theils erläuternden Anmerkk. begleitete Uebers. von Joh. Schramm. Düsseld. 1800. 8. — Supplément au contr. soc. de J. J. R. par *Paul Phil. Gudin.* Paris, 1791. 8. Deutsch von Eberh. Frdr. Hübner. Königsb. 1792. 8. — Hume's und Rousseau's Abhandll. über den Urvertrag, nebst einem Versuch über Leibeigenschaft, von Garl. Merkel. Leipz. 1797. 8.

Honoré Torombert, principes du droit politique, mis en opposition avec le contr. soc. de J. J. Rousseau; avec la réfutation du chap. intitulé: De la région civile, par Mr. *Lanjuinais.* Paris, 1825. 8. (Enthält zugleich einen vollständigen Abdruck des Contr. soc. von Rousseau).

Heinr. Home's Untersuchung über die moralischen Gesetze der Gesellschaft. A. d. Engl. Leipz. 1756. 8.

Payley's principles of moral and political philosophy. Lond. 1785. 4. Deutsch von Garve. Leipz. 1787. 8.

* * *

Chsti. von Wolff, vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen zur Beförderung der Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts. Halle, 1721. 8. A. 2. 1736. — *Ejusd.* jus publicum universale. Frankf. u. Leipz. 1748. 4.

Joh. Frdr. Laguemack's allgemeines gesellschaftliches Recht. Berl. 1745. 8.

Just. Henn. Böhmeri introductio in jus publicum universale. A. 3. Halle, 1755. 8.

Chsti. Ulr. Detl. de Eggers institutiones juris civitatis publici et gentium universalis. Kopenh. 1796. 8.

* * *

Heinr. Gfr. Scheidemantel's Staatsrecht nach der Vernunft und den Sitten der vornehmsten Völker

betrachtet. Jena, 1770—1775. 8. — Dess. allgemeines Staatsrecht und nach der Regierungsform. Jena, 1775. 8.

Chsto. Frdr. Fredersdorf's System des Rechts der Natur auf bürgerliche Gesellschaften, Gesetzgebung und das Völkerrecht angewandt. Braunschweig, 1790. 8.

Aug. Ludw. von Schlözer, allgemeines Staatsrecht und Verfassungslehre. Gött. 1793. 8.

Karl Ign. Wedekind's kurze systematische Darstellung des allgemeinen Staatsrechts. Frankf. u. Leipz. 1794. 8.

Karl Heinr. Heydenreich's Grundsätze des natürlichen Staatsrechts und seiner Anwendung, nebst einem Anhange staatsrechtlicher Abhandlungen. Leipz. 1795. 2 Thle. 8. — Dess. Versuch über die Heiligkeit des Staats und die Moralität der Revoluzionen. Leipz. 1794. 8.

Joh. Chsto. Hoffbauer's allgemeines Staatsrecht. Halle, 1797. 8.

J. P. A. Leisler's natürliches Staatsrecht. Frankf. a. M. 1806. 8.

Joh. Gli. Fichte's Staatslehre, oder über das Verhältniß des Urstaates zum Vernunftrechte. (Aus Dess. Nachlasse nach früher in Berlin gehaltenen Vorlesungen herausgegeben). Berlin, 1820. 8.

Karl Sal. Zachariä's vierzig Bücher vom Staate. Stuttg. u. Tüb. 1820. 2 Bde. 8.

In geschichtlicher Hinsicht vergl. noch Karl Dietr. Hüllmann's Staatsrecht des Alterthums. Köln, 1820. 8. und: Uebersicht der verschiednen Meinungen über die wahren Quellen des allgemeinen Staatsrechts. In der berliner Monatsschrift. 1793. Jul. S. 29 ff.

* * *

Montesquieu de l'esprit des loix. Amsterd. 1739. 4 Bde. 12. N. A. Lond. 1768. 3 Bde. 8. Deutsch: Frankf. u. Leipz. 1753. 3 Bde. 8. Neu übers. von A. W. Hauswald. Görlitz, 1804. 3 Bde. 8. — Der wahre Geist der Gesetze (von Frdr. Kas. Freih. von Creutz). Frankf. a. M. 1766. 8. Französ. Lond. 1768. 8.

(*Linguet*) théorie des loix civiles ou principes fondamentaux de la société. Lond. 1767. 2 Bde. 12.

Charl. Comte, traité de législation ou exposition des lois générales suivant lesquelles les peuples prospèrent, dépérissent ou restent stationnaires. Paris, 1827. 4 Bde. 8.

Législation civile, criminale et commerciale par Mr. le Bar. *Locré*. Paris, 1827. 3 Bde. 8.

Cajet. Filangieri, la scienza della legislatione. Neapel, 1783—1786. 9 Bde. 8. Deutsch (von Gli. Chsti. Karl Link). Anspach, 1784—1793. 8 Bde. 8. — La scienza della legislazione vindicata, overo riflessioni critiche sulla s. d. l. del Sgn. *Filangieri*. Opera di *Jos. Grippa*. Neapel, 1785 ff. 8.

Carmigniani, saggio sulla teoria delle leggi civili. Florenz, 1794. 8.

J. A. Bergk's Theorie der Gesetzgebung. Meißen, 1802. 8.

Jak. Sigm. Beck's Grundsätze der Gesetzgebung. Leipz. 1806. 8.

Karl Sal. Zachariä's Wissenschaft der Gesetzgebung, als Einleitung zu einem allgemeinen Gesetzbuche. Leipz. 1806. 8.

Auch sind in dieser Hinsicht noch Friedrich's II. dissertation sur les raisons d'établir ou d'abroger les loix (Frankf. u. Leipz. 1751. 8.) und Katharina's II. Instrukzion für die zur Verfertigung des Entwurfs eines neuen Gesetzbuchs verordnete Kommission (Riga u. Mietau, 1768. 8.) zu bemerken. — Savigny's Schrift vom Beruf unsrer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft (Heidelb. 1814. 8.) und Gönner's Gegenschrift über Gesetzgebung und Rechtswissenschaft in unsrer Zeit (Erlang. 1815. 8.) dürften hier gleichfalls mit Nutzen verglichen werden.

* * *

Joh. Wolfg. Textoris synopis juris gentium. Basel, 1680. 4.

Chsti. Wolffii jus gentium methodo scientifica pertractatum. Halle, 1750. 4.

Adam Frdr. Glafey's Völkerrecht nach dem Rechte der Vernunft betrachtet. A. 3. Nürnb., Frankf. u. Leipz. 1752. 4.

De Vattel, le droit des gens, ou principes de la

loi naturelle appliqués à la conduite et aux affaires des nations et des souverains. Lond. 1758. 2 Bde. 4. Deutsch von Joh. Chsti. Schulin. Nürnb. 1759—1760. 3 Thle. 8.

(Niklas Voigt's) System des Gleichgewichts und der Gerechtigkeit. Frankf. a. M. 1802. 2 Thle. 8.

Mehr hieher gehörige Schriften, besonders aus früherer Zeit, findet man in des Freiherrn Dietr. Heinr. Ludw. von Ompteda Literatur des gesammten sowohl natürlichen als positiven Völkerrechts (Regensb. 1785. 2 Thle. 8.) und in Pölitz's Staatswissenschaften im Lichte unsrer Zeit (Leipz. 1823—4. 5 Thle. 8. A. 2. 1827 ff.). Auch vergl. Krug's Dikäopolitik. Leipz. 1824. 8. und H. B. von Weber, Grundzüge der Politik oder philosophisch-geschichtliche Entwickelung der Hauptgrundsätze der innern und äußern Staatskunst. Tübingen, 1827. 8.

A. Staatsrecht.

§. 548.

Die Gesellschaft.

Eine Gesellschaft im rechtlichen Sinne (societas sensu juridico) ist nicht jede Mehrheit von räumlich oder zeitlich vereinigten Personen, sondern es müssen diese Personen auch zur beharrlichen Hervorbringung eines gemeinsamen Zwecks, welcher der Gesellschaftszweck (finis socialis) heißt, durch gemeinschaftliche Thätigkeit, vermöge wechselseitiger Rechte und Pflichten (jura et officia socialia) verbunden sein. Ein solches Ganze ist also eine moralische Person (§. 491. Anm.) und heißt eine einfache Gesellschaft, wenn sie aus lauter physischen Personen besteht, eine zusammengesetzte

aber, wenn sie selbst wieder kleinere Gesellschaften, mithin andre moralische Personen, in sich schließt. Die zur Gesellschaft gehörigen (physischen oder moralischen) Personen heißen wegen ihrer organischen Verbindung Glieder oder Mitglieder derselben, die nicht dazu gehörigen aber Auswärtige oder Fremde. *)

*) Wenn also eine größere Gesellschaft aus kleineren besteht, so können Personen, welche in Bezug auf das Ganze Gesellschaftsglieder sind, in Bezug auf die Theile dennoch Fremde sein. Eben so, wenn Gesellschaften neben einander bestehn und sich gegenseitig durchdringen, ohne doch in einander aufzugehn, wie Staat und Kirche.

§. 549.

Ursprung der Gesellschaft.

Wiewohl jede wirkliche Gesellschaft irgendwo und irgendwann entstanden sein muß, so läßt sich doch dieser thatliche oder erfahrungsmäßige Ursprung der Gesellschaften nicht immer nachweisen; auch liegt eine solche Nachweisung außer den Gränzen der natürlichen Rechtswissenschaft. Diese hat bloß den rechtlichen oder vernunftmäßigen Ursprung der Gesellschaft überhaupt zu erforschen. Da nun die Gesellschaftsglieder insgesammt Personen, also vernünftige und freie Wesen sind (§. 491 und 548): so kann auch die ursprüngliche Grundlage der Gesellschaftlichkeit (principium socialitatis originarium) nur in einer freien Willenseinigung jener Personen zur gemeinsamen Verwirklichung irgend eines Zwecks gesucht werden, gesetzt auch, daß die Natur selbst durch gewisse Triebe und daraus hervorgehende Bedürfnisse

die nächste Veranlassung zu einer geselligen Verbindung gegeben hätte. *)

*) Die nächste Veranlassung gehört mit zum faktischen oder empirischen, also geschichtlichen, Ursprunge der Gesellschaft. Soll aber eine Gesellschaft rechtsbeständig sein, so muß sie eine tiefere Grundlage in der Persönlichkeit selbst haben d. h. sie muß sich wenigstens als Folge eines Freiheitsaktes denken lassen. Man könnte dieß auch den idealen und jenes den realen Ursprung der Gesellschaft nennen.

§. 550.

Der Gesellschaftsvertrag.

Wenn es ohne freie Willenseinigung keine rechtsbeständige Gesellschaft giebt, so muß jeder Verein dieser Art als ruhend auf einem Vertrage gedacht werden, welcher ebendarum der gesellschaftliche heißt (contractus socialis), sei es nun, daß dieser Vertrag irgend einmal ausdrücklich durch gegenseitige Erklärungen, oder stillschweigend durch solche Handlungen geschlossen worden, welche sich fortwährend auf einen gemeinsamen Zweck bezogen und außerdem nicht geschehen sein würden (§. 528). Aus diesem Vertrage gehen eben die wechselseitigen Rechte und Pflichten hervor, durch welche die Gesellschaftsglieder mit einander verbunden sind (§. 548). *)

*) Weil ein schändlicher Vertrag in sich selbst nichtig ist (§. 532. Anm. b), so sind Mörder- Räuber- Kupplervereine und andre Vereine der Art keine zu Recht beständige Gesellschaften. Uebrigens aber hangt es von der Beschaffenheit des Gesellschaftszwecks und dem Inhalte des Gesellschaftsvertrags ab, ob die Gesellschaft zeitig (temporaria) oder immerwährend (perennis), zerstreut (dispersa) oder versammelt (collecta), wandernd (vaga) oder fest (fixa) sein, und ob die

Angelegenheiten der Gesellschaft durch Stimmeneinheit (unanimitas) oder durch Stimmenmehrheit (pluralitas votorum) entschieden werden sollen. Denn im letzten Falle vertritt vermöge des Vertrags die Mehrzahl die Stelle der Gesammtzahl. Hat die Gesellschaft einen Obern (princeps), dem die übrigen Glieder in Bezug auf den Gesellschaftszweck unterworfen, so ist sie insofern ungleich (inaequalis), außerdem ist sie gleich (aequalis), wiewohl auch noch andre Ungleichheiten unter den Gesellschaftsgliedern rechtlicher Weise stattfinden können.

§. 551.

Die Rechtsgesellschaft oder der Staat.

Unter allen möglichen Gesellschaften, in welchen sinnlich-vernünftige Wesen sich befinden können, muß es auch eine geben, welche die Rechtsidee selbst zu verwirklichen oder dem aus der Ideenwelt stammenden Rechtsgesetze volle Wirksamkeit in der Sinnenwelt zu geben sucht, und daher schlechtweg eine Rechtsgesellschaft (societas juridica) oder ein rechtliches Gemeinwesen (respublica juridica) heißen kann. Da dieß nicht anders als dadurch möglich ist, daß der gemeinsame Wille den Freiheitskreis eines Jeden bestimmt und die gemeinsame Kraft den so bestimmten Freiheitskreis eines Jeden auch beschützt, und da ebendadurch der Zustand der beständigen Rechtsgefährdung (der Naturstand) in den Zustand der beständigen Rechtssicherung (den Bürgerstand) verwandelt wird (§. 488 und 546): so heißt ein solches Gemeinwesen auch eine Bürgergesellschaft (societas civilis) oder ein Staat (status civilis, civitas). Es ist daher als eine nothwendige Foderung der rechtsgesetzgebenden Vernunft selbst zu betrachten, daß alle vernünftige

Wesen, die in einem sinnlichen Koexistenzialverhältnisse stehn, den Naturstand verlassen und in den Bürgerstand übergehn (exeundum est e statu naturali in statum civilem). Und ebendarum sind diejenigen, welche sich so vereinigen wollen, befugt, jeden aus ihrer Mitte zu verweisen, der einem solchen Vereine nicht beitreten will. *)

*) Sein Nichtwollen wäre nämlich eine faktische Erklärung, daß er das Recht nicht durchgängig anerkannt und geachtet wissen wolle, weil er keine Gewährleistung dafür geben und nehmen will. Wiewohl nun hieraus nicht folgt, daß er zum Beitritte gezwungen werden dürfe, so kann er doch vernünftiger Weise nicht fodern, daß man ihn unter sich dulde, weil jene Erklärung einen gegen den Verein gerichteten, mithin feindseligen Charakter hat. Sein Koexistenzialverhältniß zu den Gesellschaftsgliedern wäre also nicht das eines bloßen Fremdlings, sondern das eines Feindes. Was aber Rechtens sei, wenn mehre solche Gesellschaften neben einander sind und Glieder der einen zu den Gliedern der andern kommen oder in deren Mitte verweilen, ist keine staatsrechtliche, sondern eine völkerrechtliche Frage.

§. 552.

Zweck des Staats.

Der nächste und unmittelbare Zweck des Staats ist demnach die Verwirklichung der Rechtsidee selbst durch Stiftung des Bürgerthums als einer Ordnung der Dinge, in welcher die praktische Gültigkeit jener Idee öffentlich anerkannt und gehandhabt wird (§. 551). Weil aber die Glieder einer solchen Rechtsgesellschaft sinnlich-vernünftige Wesen sind, deren jedes in seinem eigenthümlichen Freiheitskreise nach Vollkommenheit und Glückseligkeit strebt, so muß der Staat in dem

Gesammtkreise seiner Wirksamkeit nach demselben Ziele streben. Der entfernte und mittelbare Zweck des Staats ist daher die Entfaltung des sinnlich-vernünftigen Lebens aller Einzelen in seiner ganzen Kraft und Fülle unter der Herrschaft des Rechtsgesetzes. Ebendarum nimmt auch der Staat alle andre Gesellschaften (häusliche, kirchliche, gelehrte, Handelsvereine u. s. w.) in seinen Schoß auf, schützt und unterstützt sie, vorausgesetzt, daß sie seiner Aufsicht nicht (als geheime Gesellschaften) sich entziehen und der Herrschaft des Rechtsgesetzes nicht (als widerrechtliche Gesellschaften) entgegenwirken. *)

*) Den ersten Zweck des Staats kann man kurzweg Schutz des Rechts oder öffentliche Sicherheit (securitas publica) und den zweiten das gemeine Beste oder das öffentliche Wohl (salus publica) nennen. Recht und Gerechtigkeit ist also zwar das erste, aber doch nicht das einzige und höchste Gut des Staats (primum, quamvis non unicum et summum, bonum reipublicae). Folglich ist Recht und Gerechtigkeit auch die verneinende Bedingung (conditio sine qua non) alles dessen, was in und durch den Staat für die Wohlfahrt Aller geschehen soll, so daß nichts von Staats wegen (par raison d'état) geschehe, was nicht auch von Rechts wegen (par raison de droit) geschehen kann. Hienach ist der Satz zu deuten: Salus publica suprema lex esto. Ohne das öffentliche Wohl durch alle dem Staate zu Gebote stehende rechtliche Mittel zu befördern, kann auch der Staat das Recht selbst nicht gehörig schützen, weil dazu erfodert wird, daß er den Rechtsverletzungen selbst durch Verstopfung ihrer Quellen möglichst vorbeuge. Vergl. des Verf. Schrift: Der Staat und die Schule, oder Politik und Pädagogik in ihrem gegenseitigen Verhältnisse zur Begründung einer Staatspädagogik dargestellt. Leipz. 1810. 8. — Just. Seyfart, Staat, Kirche und Philosophie.

Berlin, 1826. 8. — Frdr. von Raumer über die geschichtliche Entwickelung der Begriffe von Recht, Staat und Politik. Leipzig, 1826. 8.

§. 553.

Beharrlichkeit des Staats.

Da die Zwecke des Staats beharrlich und eine Aufgabe der Vernunft selbst sind, die in der Wirklichkeit nie vollständig, sondern nur annähernd gelöst werden kann: so muß auch der Staat selbst als ein beharrliches Gemeinwesen betrachtet werden. Er ist also seiner Natur und Bestimmung nach keine zeitige, sondern eine immerwährende oder ewige, keine zerstreute, sondern eine versammelte, keine wandernde, sondern eine feste Gesellschaft (§. 550. Anm.), obgleich die einzelen Glieder dieser Gesellschaft in Ansehung ihres von sinnlichen Bedingungen abhängigen Daseins zeitig, zerstreut und wandernd sein können, so wie auch der Staat im Ganzen immerfort ein vergängliches Wesen bleibt. *)

*) Daß der Staat sich selbst entbehrlich machen solle, ist eine ungereimte Foderung. Denn die Verwirklichung der Rechtsidee ist eine ewige Aufgabe der Vernunft, und das Bürgerthum ist und bleibt für uns als sinnlich-vernünftige Wesen die einzig mögliche Bedingung, unter welcher das Menschenthum sich allseitig ausbilden kann. Ohne Zivilität giebt es daher keine wahre Humanität.

§. 554.

Bestandtheile des Staats.

Soll der Staat ein beharrliches Gemeinwesen

sein, so gehören dazu nothwendig folgende zwei Bestandtheile (elementa civitatis):

1. eine Menge von Personen, welche sich zum bürgerlichen Leben mit einander verbunden haben und in dieser Verbindung durch fortwährende Zeugung erhalten. Sie heißen daher im Einzeln Bürger oder Staatsbürger (cives), im Ganzen ein Volk (populus, natio). a).

2. ein gemeinschaftlicher Wohnplatz, welcher die räumliche Grundlage ihres sinnlichen Daseins überhaupt und ihres bürgerlichen Verkehrs insonderheit ist. Er heißt daher das Staatsgebiet (territorium). b) — Der erste Bestandtheil ist das persönliche, der zweite das sachliche Element des Staats.

a) Wie viel Personen zu einem Staate gehören, ist unbestimmbar. — Staatsbürger ist ein bestimmteres Wort als Bürger, weil dieses auch einen Städter oder Stadtbürger bedeutet. Staatsbürger im weitern Sinne ist jedes Glied der Bürgergesellschaft, im engern Sinne nur der, welcher als ursprünglicher Konstituent einer solchen Gesellschaft, mithin als stimmfähiges Glied derselben betrachtet werden kann, wozu der volle Vernunft- und Freiheitsgebrauch gehört. Hierauf beruht der Unterschied der aktiven und passiven Staatsbürger, welche letztere auch bloße Staatsgenossen heißen. Nach dem natürlichen Rechte sind alle mündige und äußerlich unabhängige Personen aktive Staatsbürger, ohne Rücksicht auf ihre anderweiten Verhältnisse (Grundbesitz, Gewerbe, Stand, Religion). Weiber, Kinder, Blöd- und Wahnsinnige, Herrendiener und Arme (von Almosen Lebende) sind nur passive Staatsbürger, weil es ihnen an der zum Stimmgeben erfoderlichen Unabhängigkeit oder Mündigkeit fehlt. — Volk ist hier im edlern Sinne zu nehmer, wo es eine durch Abstammung verbundne, also in natürlicher Verwandtschaft stehende Menschenmenge

bedeutet, welche in der Regel auch einen Staat bildet. Dieser kann freilich auch andre Personen in sich aufnehmen, kann sogar mehre Völker umfassen, so wie ein Volk in mehre Staaten zerfallen kann. Dieß sind aber bloß empirische Zufälligkeiten.

b) Wie groß ein Staatsgebiet sein müsse, ist gleichfalls unbestimmbar. Natürlicher Weise muß es sich nach dem Volke richten, um diesem eine zulängliche Subsistenzbasis darzubieten. Das Gebiet im Ganzen ist Gesammteigenthum des Staats, der daher als Obereigenthümer (dominus eminens) von allem Grund und Boden zu betrachten; einzele Gebietstheile können aber auch Privateigenthum einzeler Bürger sein, die es dann für ihre Zwecke benutzen, auch an andre Bürger veräußern, aber nicht vom Staate losreißen, folglich auch nicht an Fremdlinge ohne Bewilligung des Staats veräußern dürfen, weil dadurch dessen Obereigenthumsrecht verletzt würde. Es lässt sich indeß sehr wohl ein Staat denken, dessen Gebiet als reines Gesammteigenthum von Allen gemeinschaftlich benutzt würde (§. 519), wiewohl dieß nur bei sehr kleinem Gebiete möglich.

§. 555.

Ur- und Grundvertrag des Staats.

Wie und wodurch auch die wirklichen Staaten thatlich oder geschichtlich entstanden sein mögen, so muß doch der Staat überhaupt, als eine rechtsbeständige Gesellschaft gedacht, auf einem Vertrage ruhn, welcher ebendaher der bürgerliche Ur- oder Grundvertrag (contractus civilis originarius) heißt, indem alle übrige bürgerliche Verträge sich an denselben gleichsam anlehnen oder in ihm wurzeln. Denn ohne solchen Vertrag könnten die zum Staate gehörigen Personen nicht durch wechselseitige Rechte und Pflichten zu einer beharrlichen Gesellschaft verbunden sein (§. 549 und 550). Es lässt

sich aber jener Vertrag betrachten theils als ein Vereinigungs- theils als ein Unterwerfungsvertrag (pactum unionis et subjectionis civilis), wieferne die einzelen Bürger nicht bloß gegen einander, sondern auch gegen das Ganze verpflichtet sind, sowohl ihre gesammte Thätigkeit auf den Staatszweck zu richten, als auch alle die rechtlichen Mittel, so zur Erreichung dieses Zwecks nöthig, sich gefallen zu lassen. *)

*) Tapferkeit, Klugheit, Ansehn, Uebermacht u. s. w. können wohl Menschen eine Zeit lang zur Vereinigung und Unterwerfung bringen, aber immer nur als vorübergehende Bindungsmittel, wenn kein bleibender Rechtsgrund hinzugedacht wird. Ein solcher ist eben der bürgerliche Urvertrag. Nur aus Misverstand kämpft dagegen Karl Ludw. von Haller in seiner Restaurazion der Staatswissenschaft oder Theorie des natürlich geselligen Zustandes, der Schimäre des künstlich bürgerlichen entgegengesetzt (Winterthur, 1816 ff. 8.), womit zu vergleichen des Verf. Schrift: Die Staatswissenschaft im Restaurazionsprozesse der Herren von Haller, Adam Müller und Konsorten (Leipzig, 1817. 8.). Daß sich die Idee eines solchen Vertrags auch geschichtlich rechtfertigen läßt, erhellet aus Karl Dietr. Hüllmann's Urgeschichte des Staats (Königsberg, 1817. 8.), wiewohl das natürliche Staatsrecht solcher Rechtfertigung nicht bedarf. Vergl. auch die Schrift von Ludw. Thilo: Der Staat in Hinsicht auf Wesen, Wirklichkeit und Ursprung, philosophisch entwickelt zur Entscheidung der Frage, ob er auf einem Vertrage beruhe. Breslau, 1827. 8.

§. 556.

Das Staatsgesetz.

Durch den bürgerlichen Urvertrag ist ein gemeinsamer Wille als ein den ganzen Verein

durchdringendes und belebendes Thätigkeitsprinzip gegeben, indem jener Wille in seinem Streben auf nichts anders als den Staatszweck gerichtet sein kann. Er heißt daher auch in besondrer Beziehung auf den Vereinigungs = und Unterwerfungsvertrag der allgemeine und der höchste Wille, und ist das Staatsgesetz überhaupt (lex civitatis in genere) d. h. die allgemeine und höchste Norm der bürgerlichen Thätigkeit. Alle besondre Staatsgesetze, durch welche das bürgerliche Verhältniß in seinen mannigfaltigen Gestalten und Gezweigen weiter bestimmt werden soll, sind folglich bloße Aus- und Abdrücke jenes Gesetzes d. h. einzele Aussprüche des gemeinsamen Willens als des höchsten im Staate. Ebendarum ist Gehorsam gegen die Gesetze des Staats die erste Bürgerpflicht, welche alle andre Verbindlichkeiten des Bürgers als solchen umschließt, und zwar Rechtspflicht, also erzwingbar im Weigerungsfalle, weil die Vernunft, welche das Rechtsgesetz giebt, auch das Dasein des Staates fodert, mithin auch das Staatsgesetz überhaupt mit allen daraus hervorgehenden besondern Gesetzen als nothwendig gültig anerkennt (§. 497 und 551). *)

*) Hiedurch ist auch erwiesen, daß es ohne natürliches Recht kein positives geben könne, und daß also die Ableitung alles Rechts aus der positiven Gesetzgebung ungereimt sei. Denn das Recht heißt eben positiv, wiefern es auf eine, dem nächsten Bestimmungsgrunde nach, willkürliche, aber dennoch, dem letzten Bestimmungsgrunde nach, vernunftmäßige Weise bestimmt ist (§. 484).

§. 557.

Die Staatsgewalt.

Soll das Gesetz als Ausdruck des gemeinsamen

Willens durchgängig wirksam sein, so muß es auch eine Kraft geben, welche alle im Staate wirkende Kräfte in sich als einem Mittelpunkte vereinigt und dadurch jeder einzelen Kraft überlegen ist, welche etwa das Gesetz übertreten und das Recht verletzen möchte. Diese Kraft heißt die höchste Gewalt im Staate (summa civitatis potestas) oder schlechtweg die Staatsgewalt. Wie also das Staatsgesetz den Gesammtwillen der Staatsbürger darstellt, so die Staatsgewalt die Gesammtkraft derselben. Denn wie es überhaupt keinen Staat geben würde ohne eine Menge von Personen, welche den Staat konstituiren und ebendarum Staatsbürger heißen, so kann es auch ohne den Willen der Bürger kein Staatsgesetz und ohne die Kraft derselben keine Staatsgewalt geben. Nennt man nun diese Gewalt als die höchste im Staate die Suveränität, so ist für sich klar, daß sie ursprünglich nur im Volke als dem Inbegriffe der Staatsbürger (§. 554) ruht, ob sie gleich abgeleiteter Weise auch einem andern Subjekte zu Theil werden kann, das dann zwar nicht außer, aber doch über dem Volke steht. *)

*) Vergl. Frdr. Ancillon's Schrift: Ueber Suveränität und Staatsverfassungen (Berl. 1815. 8.) mit des Verf. Schrift: Die Fürsten und die Völker (Leipz. 1816. 8.) S. 83. ff. und mit Troxler's Schrift: Fürst und Volk nach Buchanan's und Milton's Lehre (Aarau, 1821. 8. A. 2. 1822). — Vielleicht könnte man auch sagen: Das Volk hat die materiale, der Fürst die formale Suveränität.

§. 558.

Das Staatsoberhaupt.

Soll nämlich die Staatsgewalt, die an sich eine

bloße Idee ist, in der Wirklichkeit erscheinen und sich geltend machen können, so muß sie an irgend einer bestimmten, zum ganzen Volke mitgehörigen, Person angetroffen werden, welcher sie von jenem übertragen ist. Diese Person heißt das Staatsoberhaupt oder der Regent (princeps, rector civitatis) und ist nichts anders als der sichtbare Inhaber und Darsteller der höchsten Gewalt, und somit der Repräsentant der Rechtsidee selbst, als welche eben durch ihn im Staate verwirklicht werden soll. Ebendeswegen kommt ihm die Hoheit (majestas) als eine über jede andre erhabne Würde zu, und alle Uebrigen im Volke erscheinen im Verhältnisse zu ihm als Unterthanen (subditi, subjecti), ob sie gleich immerfort Staatsbürger sind, wie er selbst. *)

*) Die Person, welche Staatsoberhaupt ist, kann eine physische oder auch eine moralische sein. Im letzten Falle steht ein regierendes Kollegium an der Spitze des Staats. Jene Person kann ferner sowohl durch Wahl als durch Geburt bestimmt sein. Im letzten Falle ist es anzusehn, als wenn die Wahl im voraus und ein für allemal geschehen, indem man eine oder mehre Familien wählte, in welchen das Regierungsrecht erblich sein sollte. Dieses Recht gründet sich also nicht auf bloße Geburt, sondern auf ursprüngliche Wahl, und wie es kein natürliches Erbrecht in Ansehung des Besitzes äußerer Güter giebt (§. 522), so giebt es auch kein solches in Ansehung des Regierens. Das erbliche Regierungsrecht (jus successionis haereditariae in thronum) ist also bloß positiv und gründet sich auf Vertrag, der aber, gleich allen rechtsgültigen Verträgen, nicht einseitig gebrochen werden darf (§. 529). Daher kann jenes Recht ohne Einwilligung des Volks nicht an eine andre Familie abgetreten werden; und erlischt die Familie, so tritt das Volk in sein ursprüngliches Wahlrecht zurück. Ein recht- oder gesetzmäßiger Re-

gent (princeps legitimus) ist also, wer durch Wahl oder Geburt zur Regierung berufen ist; der nicht so berufene Herrscher ist ein Anmaßling (usurpator). Uebrigens ist es gleichgültig, wie das Staatsoberhaupt sonst noch benannt werde (Kaiser, König, Fürst, Konsul, Präsident u. s. w.). Daher ist auch die Majestät selbst, als staatsoberhauptliche Würde gedacht, wesentlich unterschieden von dem bloßen Titel der Majestät. Und ebenso ist die Unterthänigkeit, von welcher hier die Rede, etwas ganz andres, als Hörigkeit (proprietas). Denn die Staatsbürger, als Unterthanen gedacht, sind eben so wenig hörige Leute als Knechte oder Unmündige, der Regent also weder ihr Eigenthümer, noch auch ihr Herr oder Vormund. Aus solchen Ansichten vom Regenten- und Unterthanenverhältnisse können nur Zwingherrschaft (Despotismus) und Druckherrschaft (Tyrannei) hervorgehen, weil sie zur Eigenmacht und Willkür im Gebrauche der höchsten Gewalt führen. Vergl. des Verf. Abhandlung: Ueber bestehende Gewalt und Gesetzmäßigkeit (légitimité) in staatsrechtlicher Beziehung — in Dess. politischen Kreutz- und Querzügen (Leipz. 1818. 8.) S. 37 ff.

§. 559.

Die Staatsbeamten.

Wer im Staate irgend ein öffentliches, d. h. auf den Staatszweck unmittelbar oder mittelbar bezügliches, Amt bekleidet, heißt ein Staatsbeamter, bildlich auch ein Staatsorgan oder ein Staatsdiener. Der erste und oberste Beamte des Staats ist also das Staatsoberhaupt selbst, in dessen Namen die übrigen, ihm untergeordneten, Beamten einen Theil der Staatsgeschäfte zu verwalten berechtigt und verpflichtet sind. Da nun eine solche Berechtigung und Verpflichtung nicht anders als vertragsweise stattfinden kann, so darf auch kein Staatsbeamter willkürlich entlassen werden,

weil dieß ein einseitiger Bruch des Vertrags wäre (§. 529). *)

*) Das Recht der willkürlichen Entlassung könnte nur stattfinden, wenn der Beamte unter dieser Bedingung sein Amt übernommen hätte. Eine solche Bedingung kann aber vernünftiger Weise ohne ausdrückliche Erklärung nicht vorausgesetzt werden, wohl aber die, daß man des Amtes verlustig werde, wenn man die Pflichten desselben nicht erfüllt oder nicht mehr erfüllen kann. Letzteres ist auch der Fall, wenn jemand ein Amt bekleidet, dessen Wirksamkeit von einem persönlichen Vertrauen abhangt, wie das eines Ministers oder geheimen Raths. Der Beamte zieht sich dann vernünftiger Weise selbst zurück, wenn er jenes Vertrauen verloren hat. Ist das Amt auf Zeit gegeben, so versteht sich von selbst, daß es nach Ablauf der Zeit wegfällt. Uebrigens aber kommt nichts darauf an, ob der Beamte vom Staatsoberhaupte oder vom Volke gewählt und ob er besoldet oder nicht. Obrigkeiten oder obrigkeitliche Personen heißen eigentlich nur diejenigen Beamten, deren Wille als öffentliche Autorität in einem bestimmten Wirkungskreise gebietet. Die Gesammtheit der Staatsbeamten in ihrer Gliederung und Unterordnung nennt man auch zuweilen die politische Hierarchie.

§. 560.

Bürgerliche Freiheit und Gleichheit.

Wiewohl im Staate jeder Einzele der Gesammtheit und also auch den Personen, welche durch und für die Gesammtheit beamtet sind, nach Maßgabe dieses Amtes untergeordnet ist: so muß doch jeder Bürger eines Staates als solcher

1. ein bestimmtes Freiheitsgebiet haben, innerhalb dessen er seine Zwecke von Andern ungestört verfolgen darf;

2. müssen alle gleichen Anspruch auf den Schutz des Gesetzes und die durch den Staat zu gewährenden Vortheile haben, so wie sie auch alle an den öffentlichen Lasten auf gleiche Weise theilnehmen müssen. Hierin besteht die bürgerliche Freiheit und Gleichheit (libertas et aequalitas civilis), welche sich von der ursprünglichen (§. 506) nur insofern unterscheidet, als sie durch die Gesetze des Staats bedingt ist, weshalb sie auch die gesetzliche heißt. Da nun Eigenmacht im Widerstande gegen Rechtsverletzungen diesen Gesetzen widerstreiten würde, so kann nur im Falle der Unmöglichkeit des Schutzes dagegen von Seiten der Staatsgewalt das Recht der nothgedrungenen und ebendarum schuldlosen Selbhülfe (jus inculpatae tutelae) stattfinden (§. 536. Anm.). *)

*) Vorrechte (privilegia) heben die bürgerliche Freiheit und Gleichheit nicht auf, wenn dieselben allgemein erwerblich sind, also nicht von der bloßen Geburt abhangen, und wenn die Bevorrechteten weder einen Staat im Staate d. h. eine von der Staatsgewalt unabhängige Körperschaft, noch eine besondre Kaste d. h. eine schon ursprünglich höhere Bürgerklasse, der die übrigen als ursprünglich niedere stets unterworfen sein sollen, ausmachen. Kein Bürger kann daher das Recht, über den andern zu gebieten, anders erhalten, als entweder vermöge seines Amtes oder vermöge eines besondern Vertrags.

§. 561.

Zweige der Staatsgewalt — Hoheitsrechte.

Die Staatsgewalt überhaupt (§. 557) lässt sich von verschiednen Seiten betrachten und dem zufolge in mehre Zweige oder besondre Gewalten zerfällen. Diese heißen auch Hoheitsrechte (jura

majestatica, regalia), wieferne das Staatsoberhaupt kraft der ihm eigenthümlichen Würde (§. 558) befugt ist, diese Gewalten auszuüben, wiewohl es weder nothwendig noch auch möglich ist, daß das Staatsoberhaupt dieselben ganz allein, ungetheilt und unmittelbar ausübe. In der Ausübung derselben oder in der Anwendung der Staatsgewalt überhaupt für die Zwecke des Staats besteht die bürgerliche Oberherrschaft (imperium civile) oder die Staatsregierung (regimen civitatis). *)

*) Die Hoheitsrechte lassen sich 1. in wesentliche und außerwesentliche eintheilen. Die letzten heißen auch zufällige, weil sie nicht im Begriffe der Staatsgewalt selbst liegen, sondern nur zufällig damit verknüpft sein können. 2. in einheimische und auswärtige. Die letzten kommen zwar dem Staatsoberhaupte in nächster Beziehung auf andre Staaten und deren Bürger zu, müssen doch aber der Wirkung nach sich auch auf den eignen Staat und dessen Bürger beziehn.

§. 562.

Fortsetzung.

Dem Staatsoberhaupte als solchem muß zukommen

1. eine aufsehende Gewalt (potestas inspectoria) oder das Recht der Oberaufsicht (jus summae inspectionis) d. h. die Befugniß, das Verhalten aller auf dem Staatsgebiete lebenden Personen in Bezug auf den Staatszweck, und den gesammten Zustand der bürgerlichen Gesellschaft zu beachten. a)

2. eine gesetzgebende Gewalt (potestas legislatoria) oder das Recht der Gesetzgebung

(jus leges ferendi) d. h. die Befugniß, den gemeinsamen Willen als eine Richtschnur für jeden einzelen Willen in Hinsicht auf alle bürgerliche Verhältnisse auszusprechen. b)

3. eine richtende Gewalt (potestas judiciaria) oder das oberrichterliche Recht (jus supremae jurisdictionis) d. h. die Befugniß über Rechtsstreitigkeiten und Rechtsverletzungen nach den Gesetzen in höchster Instanz zu urtheilen. c)

4. eine vollziehende Gewalt (potestas executoria) oder das Recht der Vollziehung (jus exequendi) d. h. die Befugniß, alle Beschlüsse der aufsehenden, gesetzgebenden und richtenden Gewalt auszuführen. d) — Und weil das Staatsoberhaupt zu allen diesen Geschäften gewisser Mittelspersonen bedarf, so muß es auch das Recht haben, solche Personen als Staatsbeamte oder öffentliche Behörden anzustellen (jus munerum publicorum s. civilium).

a) Dieser Zweig der höchsten Gewalt bezieht sich nicht nur auf einzele oder physische, sondern auch auf moralische Personen, wieferne sie innerhalb des Staats ihr Dasein haben. Religiose und geheime Gesellschaften, die sich der Oberaufsicht des Staats entziehen wollen, braucht derselbe eben so wenig als schändliche in seinem Schooße zu dulden.

b) Kein einzeler Wille im Staate hat für sich gesetzgebende Kraft, weil das Gesetz Ausdruck des allgemeinen Willens sein soll (§. 556). Daher kann auch der Regent allein keine Gesetze im vollen Sinne des Wortes geben, sondern nur in Gemeinschaft mit dem Volke. Die Art dieser Gemeinschaft ist durch die Verfassung zu bestimmen. Uebrigens schließt das Recht der Gesetzgebung auch in sich das Recht der Bekanntmachung, Auslegung, Abschaffung und Abänderung der Gesetze (jus leges promulgandi, interpretandi, abrogandi s. antiquandi et immutandi).

c) Da die Rechtspflege durchaus unparteiisch sein soll, so muß sie sich streng an die Gesetze halten. Und da ebendeswegen das Richten sowohl eine genaue Kenntniß der Gesetze als auch eine große Fertigkeit in der Anwendung derselben auf jeden gegebnen Fall erfodert, so muß es im Staate mehre einander untergeordnete Richter und Gerichtshöfe (Instanzen) geben, damit die Parteien das Rechtsmittel der Berufung vom niedern zum höhern Richter brauchen können. Da dieß aber nicht ins Unendliche fortgehen kann, so ist das Staatsoberhaupt als der oberste Richter zu betrachten, in dessen Namen die übrigen Recht sprechen. Ihm gebürt daher das Recht der Bestätigung aller richterlichen Erkenntnisse (jus confirmandi sententias judicum) und das Recht des höchsten und letzten Urtheils (jus de non appellando). Die Bestimmung des gerichtlichen Verfahrens aber oder der Prozeßordnung ist Sache der Gesetzgebung.

d) Durch das Vollziehen tritt erst die höchste Gewalt in ihre volle Wirksamkeit zur Erreichung des Staatszwecks. Es muß daher auch dem Staatsoberhaupte ganz und ausschließlich überlassen bleiben, so daß dasselbe in dieser Hinsicht über alle einzele Kräfte im Staate unbedingt gebieten und keine ihm widerstehen darf. Ebendarum ist es auch oberster Befehlshaber der bewaffneten Macht, indem diese vorzugsweise der vollziehenden Gewalt dienen soll.

§. 563.

Fortsetzung.

Aus diesen Hauptzweigen der Staatsgewalt geht auch hervor sowohl die Polizeigewalt (potestas politica sensu strictiori — jus politiae), welche die allgemeine Wohlfahrt und Sicherheit durch Abwendung von Uebeln aller Art und also auch durch Verhütung der Verbrechen zu befördern sucht, als auch die Strafgewalt (potestas punitiva — jus puniendi) welche die wirklich geschehenen Verbre-

chen mit den durch die Gesetze bestimmten und vom Richter zuerkannten Strafen belegt. Die letztere setzt daher keinen besondern Abbüßungsvertrag (pactum expiatorium) voraus. Wiewohl nun das Staatsoberhaupt kein Recht über Leben und Tod der Bürger (jus vitae ac necis) hat, so kann es doch Verbrechen geben, welchen die Lebens- oder Todesstrafe (poena capitalis) nach allgemeinen Rechtsgrundsätzen wohl angemessen ist (§. 545). Denn wer das Leben der bürgerlichen Gesellschaft im Ganzen oder Einzelen angreift, geht auf Vernichtung alles Rechtes aus und hebt an seinem Theile die Bedingung auf, unter welcher allein er auf das sinnliche Dasein und Wirken unter vernünftigen Wesen gerechten Anspruch machen kann. Da es indessen Umstände geben kann, welche eine vom Gesetze mit jener höchsten Strafe belegte That in einem milderen Lichte darstellen oder sonst die Anwendung einer solchen Strafe bedenklich machen, so muß dem Staatsoberhaupte auch das Begnadigungsrecht (jus aggratiandi) zukommen, damit die Billigkeit und Weisheit desselben als Oberrichters auf jene Umstände diejenige Rücksicht nehmen könne, welche der immer nur im Allgemeinen sprechende Gesetzgeber und der an das Gesetz gebundne Unterrichter nicht nehmen konnten. *)

*) Ueber die Strafgewalt des Staats mit besondrer Hinsicht auf deren Grund, Umfang und Anwendung sind folgende Schriften (außer den §. 541. angeführten) zu vergleichen:

J. C. L. Sickler de jure summi imperii poenas exigendi a civibus, ex jure naturae nec non publico et civili illustrato. Jena, 1795. 4.

Beantwortung der Frage: Worauf gründet sich das Strafgericht des Staats? Nebst einigen Folgerungen daraus fürs Kriminalrecht. Quedlinb. 1795. 8.

Beccaria dei delitti e delle pene. Neapel, 1764. 8. Oft wieder aufgelegt. N. A. Wien, 1798. 8. — Franz. Philadelphia, 1766. 8. Amsterdam, 1771. 12. — Deutsch von Butschek: Prag, 1765. 8. von Wittenberg: Hamb. 1766. 8. von Bartholomäi: Ulm, 1767. 8. mit Anmerkk. von Hommel: Breslau, 1778. 8. von Bergk, mit Anmerkk. von Diderot, mit Noten und Abhandlungen vom Uebersetzer, mit Anführung der Meinungen der berühmtesten Schriftsteller über die Todesstrafe nebst einer Kritik derselben ꝛc. Leipz. 1798. 2 Thle. 8. — Außerdem vergl. *Chsto. Frdr. Schottii* observatt. de delictis et poenis ad recentiorem libellum italicum de hoc argumento. Tübingen, 1767. 4. auch in Dess. Dissertt. juris naturae. B. 2. Nr. 17. S. 181 ff. (nach Aug. Ludw. Schott's Ausg.) — *Geo. Henr. Ayreri* progr. ad Beccariana consilia de delictis prudentia legislatoria cavendis. Gött. 1768. 4. — J. E. F. Schall von Verbrechen und Strafen. Eine Nachlese und Berichtigung zu Beccaria. Leipz. 1779. 8. — W. G. Schirlitz, die Todesstrafe in naturrechtlicher und sittlicher Beziehung. Leipz. 1825. 8. — Vom Justizmorde, ein Votum der Kirche (oder) Untersuchung über die Zulässigkeit der Todesstrafe aus dem christlichen Standpunkte (von K. A. Hase). Leipz. 1826. 8.

Pastoret's Betrachtungen über die Strafgesetze. Aus dem Franz. (Paris, 1790. 8.) mit einem Kommentare von Chsti. Dan. Erhard. Leipz. 1792 — 1796. 2 Bde. 8.

Ernst Karl Wieland's Geist der peinlichen Gesetze. Leipz. 1783 u. 1784. 2 Thle. 8.

Chsti. Gli. Gmelin's Grundsätze der Gesetzgebung über Verbrechen und Strafen. Tübingen, 1785. 8.

Joh. Heinr. Abicht's Lehre von Belohnungen und Strafen in ihrer Anwendung auf die Vergeltungsgerechtigkeit. Erlangen, 1796—7. 2 Bde. 8.

Karl Theo. Gutjahr, Strafe und Belohnung. Leipzig, 1800. 8.

Gall. Aloys Kleinschrod's Entwickelung der Grundbegriffe und Grundwahrheiten des peinlichen Rechts. A. 3. Erlang. 1805. 3 Thle. 8.

Paul Joh. Anſ. Feuerbach's Reviſion der Grundſätze und Grundbegriffe des peinlichen Rechts. B. 1. Erfurt, 1799. B. 2. Chemnitz, 1800. 8.

Joh. Neumann's allgemeine Grundſätze des peinlichen Rechts. A. d. Ruſſiſchen überſ. von Frdr. v. Eſſen. Herausg. mit Anmerkk. des Verf. Dorpat, 1814. 8.

Sim. Wulff's Verſuch über Verbrechen und Strafen. Leipz. 1818. 8.

Die letzten Gründe von Recht, Staat und Strafe. Von Welker. Gießen, 1813. 8.

Anſichten und Bemerkungen über Hauptgegenſtände des Strafrechts ꝛc. von C. A. Zum Bach. Berl. 1828. 8.

Eigentliche Syſteme und Lehrbücher des peinlichen Rechts, ſo wie Entwürfe zu peinlichen Geſetzbüchern können hier nicht angeführt werden.

§. 564.

Fortſetzung.

Da die Staatsgewalt die Zwecke des Staats auch mit Hinſicht auf Auswärtige zu verwirklichen hat, ſo muß der Inhaber derſelben in dieſer Beziehung befugt ſein, die Verhältniſſe des Staats zu den Auswärtigen theils überhaupt zu beachten, theils durch Verträge näher zu beſtimmen, ſo wie die darüber entſtandenen Streitigkeiten zu entſcheiden und die darauf bezüglichen Beſchlüſſe auszuführen. Hieraus ergiebt ſich ſofort von ſelbſt das Recht der Unterhandlung mit Auswärtigen (jus negotiandi cum exteris), der Abſendung von Bevollmächtigten (jus legatos mittendi), ſo wie der Kriegführung und Friedenſchließung (jus belli ac pacis); worüber jedoch das Völkerrecht weitere Auskunft geben muß.

§. 565.

Fortsetzung.

Damit das Staatsoberhaupt die ihm bisher zuerkannten Rechte geltend machen könne, so muß es auch befugt sein, über die dazu nöthigen, in der Gesammtkraft des Staats enthaltenen, anderweiten Bedingungen und Hülfsmittel zu gebieten, mithin theils die Bürger zur persönlichen Vertheidigung des Staats gegen feindlichen Angriff aufzufodern (jus militiae), theils von dem äußern Besitzthume der Bürger und selbst von dem der Fremden, wenn es das Staatsgebiet betritt, gewisse Abgaben (Steuern und Zölle) zu erheben (jus tributorum et vectigalium), theils gewisse Theile und Erzeugnisse des Staatsgebiets, so wie gewisse Erwerbsarten, der ausschließlichen Benutzung für die Zwecke des Staats vorzubehalten (jus reservationis), theils endlich auf diese Art zur Bestreitung der öffentlichen Ausgaben ein besondres Staatsvermögen zu bilden und mit demselben Wirthschaft zu treiben (jus oeconomiae politicae). *)

*) Wie diese Rechte am zweckmäßigsten und heilsamsten für das Ganze auszuüben, lehrt die Staatswissenschaft oder Politik als Klugheitslehre betrachtet, welche auch die Staatswirthschaftslehre unter sich befasst. Uebrigens gehören hieher vorzüglich die oft schlechtweg sogenannten Regalien (Berg- Salz- Forst- Jagd- Münz- Postregal u. d. g.), ob sie gleich im Grunde nur außerwesentliche Hoheitsrechte sind, da ein Staatsoberhaupt auch ohne sie gar wohl gedacht werden kann.

§. 566.

Misbrauch der Staatsgewalt.

Ungeachtet das Staatsoberhaupt vermöge der

ihm zukommenden Hoheitsrechte (§. 561 ff.) als einzig, unabhängig, unverantwortlich, unwiderstehlich, unverletzlich und insofern auch als heilig zu betrachten — so daß jeder Unterthan, welcher die ihm gebürende Achtung durch Wort oder That verletzt, des Verbrechens der beleidigten Hoheit (crimen laesae majestatis) schuldig ist — so kann es doch nicht als erhaben über alle Gesetze und als unumschränkter Beherrscher seiner Unterthanen angesehn werden. Denn Rechte und Pflichten beschränken sich schon nach dem natürlichen Rechtsgesetze gegenseitig im Wechselverhältnisse vernünftiger Wesen (§. 508), und die höchste Gewalt nebst allen darin begriffenen Rechten ist dem Staatsoberhaupte nur darum anvertraut, damit es den Staatszweck verwirkliche. Es kann also auch nicht befugt sein, irgend etwas zu thun oder zu gebieten, was jenem Zwecke widerstritte, weil dieß ein offenbarer Misbrauch der Staatsgewalt wäre. Geschähe dieß dennoch, weil das Staatsoberhaupt zufällig einen ungerechten Willen und ein vom Staatsinteresse abgesondertes Privatinteresse hätte: so würde den Unterthanen nicht nur das Recht der Beschwerdeführung und der Bitte um Abhülfe (jus gravaminum, jus petitionis), sondern bei einer solchen Fortsetzung des Unrechts, welche das ganze vernunftmäßige Dasein des Volkes zerstören könnte, als äußerstes Nothmittel oder als Nothwehr auch das Recht des Widerstands (jus resistentiae) zukommen. *)

*) Der Widerstand kann zuerst negativ sein und besteht dann in der bloßen Verweigerung des Gehorsams (denegatio obedientiae — wie wenn ein nichtchristlicher Regent seinen christlichen Unterthanen beföhle, ihren Glauben aufzugeben und den seinigen

anzunehmen, diese aber sich dessen schlechthin weigerten). Er kann aber auch positiv oder ein wirklicher Aufstand werden (insurrectio — wie wenn jener Regent seine andersgläubigen Unterthanen mit dem Schwerte zu seinem Glauben bekehren wollte, und sie sich nun ihrer Haut wehrten). Wie weit jedesmal ein solcher Widerstand gehen dürfe, lässt sich im Allgemeinen gar nicht bestimmen, sondern kommt auf die Dringlichkeit der Umstände an, und muß dem Gewissen überlassen werden. [C'est une délicate question — sagt der vormalige Erzbischoff Pradt in seinen Betrachtungen über die spanische Revolution, S. 42 — que celle qui touche à l'indication du point auquel finit le devoir de l'obéissance et commence celui de la résistance. La théorie de l'oppression n'est pas encore fixée — wird es auch nie werden — on peut glisser facilement dans cette route incertaine et mal tracée. Wohl wahr! Wohin würde jedoch der Lehrsatz vom unbedingt leidenden Gehorsam führen? Offenbar zur Verthierung der Menschheit]. Soviel aber ist klar, daß es eben so ungereimt als ungerecht wäre, wenn die zum Widerstande genöthigten Unterthanen ihren Regenten deshalb zur Verantwortung ziehn, bestrafen oder gar hinrichten wollten. Denn sie sind nicht dessen Richter und haben keine Strafgewalt über ihn (§. 563). Uebrigens vergl. Joh. Benj. Erhard's Schrift über das Recht des Volks zu einer Revoluzion. Jena u. Leipz. 1795. 8. — Karl Heinr. Heydenreich's Versuch über die Heiligkeit des Staats und die Moralität der Revoluzion. Leipz. 1794. 8. — Ludw. Heinr. Jakob's Antimachivell oder über die Gränzen des bürgerlichen Gehorsams. Halle, 1794. 8. A. 2. 1796. — Paul Joh. Anf. Feuerbach's Antihobbes oder über die Gränzen der bürgerlichen Gewalt und das Zwangsrecht der Unterthanen gegen ihre Oberherren. Erfurt, 1798. 8. Th. 1. — Auch bezieht sich hierauf Fichte's Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revoluzion. Th. 1. Zur Beurtheilung ihrer Rechtmäßigkeit. (Anonym und ohne Ort) 1793. 8.

§. 567.

Verfassung des Staats.

Damit es aber nicht zu diesem Aeußersten komme, wodurch die Existenz des Staats allemal gefährdet würde, so fodert die Vernunft für jeden Staat nicht nur überhaupt irgend eine Verfassung (constitutio civitatis), sondern auch eine solche, welche dem Misbrauche der höchsten Gewalt durch positive Schranken, innerhalb der sie nur auf den Staatszweck hinwirken kann, möglichst vorbeuge und ebendadurch allen Widerstand dagegen in der Wurzel ersticke — eine Verfassung also, welche der Anerkennung und Achtung des Rechts von Seiten des Staatsoberhauptes sowohl als der übrigen Bürger eine dauerhafte Gewähr, und daher auch der oft wechselnden Verwaltung des Staats (administratio civitatis) eine beharrliche Richtung auf den Staatszweck gebe. *)

*) Vergl. des Verf. Schrift: Ueber Staatsverfassung und Staatsverwaltung. Königsb. 1806. 8. Die Behauptung, daß die Verfassung etwas Gleichgültiges sei, wenn der Staat nur gut verwaltet werde — nach Pope's bekanntem Ausspruche:

Let fools discept on forms of government,
The best administered is the best —

ist ungereimt, da die Verfassung als das dauernde Lebensprinzip eines Staates eben der Verwaltung als dem wandelbaren Lebensprinzipe das Gepräge der Güte aufdrücken soll.

§. 568.

Der Verfassungsvertrag.

Durch die Verfassung erhält der Staat eine bestimmte Gestalt (forma civitatis). Denn es wird

dadurch die Art und Weise bestimmt, wie die höchste Gewalt in einer bürgerlichen Gesellschaft theils dargestellt theils ausgeübt werden soll. Auf der Darstellungsart jener Gewalt beruht nämlich die äußere Gestalt dieser Gesellschaft oder die Herrschaftsform (forma principatus.... αρχια) auf der Ausübungsart aber die innere Gestalt oder die Regierungsform (forma regiminis.... κρατια). Da nun jeder Staat in dieser doppelten Hinsicht auf irgend eine Art bestimmt sein muß, so ist der Verfassungsvertrag (pactum constitutionale) nichts anders als der bürgerliche Vertrag selbst (§. 555) auf die Verfassung bezogen. *)

*) Da die Verfassung mit dem Staate selbst entsteht und sich fortbildet, so verliert sich der Ursprung beider oft in das Dunkel der Vorzeit. Der Verfassungsvertrag läßt sich dann so wenig geschichtlich nachweisen, als der Staatsvertrag überhaupt, ob er gleich immer, als irgend einmal durch die That selbst abgeschlossen, vorausgesetzt werden muß. Uebrigens ist es in rechtlicher Hinsicht gleichgültig, ob die Verfassung geschrieben oder ungeschrieben, wiewohl im ersten Fall ihre Züge bestimmter erkennbar sind, weil sie in einer besondern Urkunde (magna charta, charta constitutionalis) abgeprägt. Auch ist es einerlei, ob eine Verfassung als bloß verwilligt (okroirt) oder als wirklich verabredet (stipulirt) erscheine. Denn sobald das Bewilligte vom Volke angenommen, hat es die Kraft des Vertrags. Ist die Verfassung durch eine Mehrheit von geschriebnen Gesetzen bestimmt, so heißen diese die positiven Staatsgrundgesetze (leges civitatis fundamentales).

§. 569.

Die Grundformen des Staats.

In Ansehung der Herrschaftsform hat der Staat entweder eine monarchische oder eine polyar-

chische Verfassung, je nachdem die höchste Gewalt von Einem (einer physischen Person) oder von Mehren (einer moralischen Person) dargestellt wird. In Ansehung der Regierungsform aber hat er entweder eine autokratische oder eine synkratische Verfassung, je nachdem die höchste Gewalt von der sie darstellenden Person ganz und allein oder unter Mitwirkung des Volks durch selberwählte Stellvertreter (Repräsentanten) ausgeübt wird. Die letzte Art der Verfassung heißt daher auch die stellvertretende (repräsentative) Staatsform. *)

*) Die an sich möglichen Grundformen des Staats sind also nicht Monarchie, Aristokratie und Demokratie, sondern Monarchie, Polyarchie, Autokratie und Synkratie, welche, wieferne sie sich wechselseitig durchdringen, folgende vier geben:

1. autokratische Monarchie,
2. synkratische Monarchie,
3. autokratische Polyarchie,
4. synkratische Polyarchie.

Die ständische Verfassung ist eine bloße Unterart der stellvertretenden, indem die Stellvertreter des Volks entweder aus und nach gewissen Klassen der Staatsbürger (sogenannten Ständen) oder ohne Rücksicht auf solche ernannt werden können. Vergl. des Verf. Schrift: Das Repräsentativsystem, oder Ursprung und Geist der stellvertretenden Verfassungen. Leipz. 1816. 8.

§. 570.

Die rechtlichste Verfassung.

Wiewohl keine jener Grundformen des Staats an und für sich widerrechtlich ist, da nach jeder die höchste Gewalt auf eine dem Rechtsgesetze überhaupt gemäße Weise ausgeübt werden kann: so ist doch die synkratische Monarchie die rechtlichste

von allen, weil sie die stärkste Bürgschaft für eine durchgängige und allseitige Verwirklichung der Rechtsidee im Staate gewährt, mithin dem Staatszwecke am meisten entspricht (§. 552 und 567). Denn die Autokratie giebt der Eigenmacht und Willkür im Gebrauche der höchsten Gewalt zu vielen Spielraum, und führt daher leicht zu Despotie und Tyrannei; die Polyarchie aber zersplittert die höchste Gewalt zu sehr, schwächt also ihr Ansehn und ihre Wirksamkeit, und führt dadurch leicht zu Bürgerzwist und Anarchie. *)

*) Wie die synkratische Monarchie weiter beschaffen sein müsse, wenn sie die rechtlichste Verfassung wirklich sein soll, hat die Staatswissenschaft (Politik) in der Verfassungslehre als einer Theorie vom gesammten Staatsorganismus näher zu bestimmen. Soviel aber ist für sich klar, daß, wenn die Stellvertreter des Volks nicht wenigstens an der Gesetzgebung und der Besteuerung theilnehmen, und zwar nicht bloß mitberathend (konsultativ) sondern auch mitentscheidend (kondezisiv), sie keine wahren Repräsentanten, sondern bloße Figuranten auf dem Staatstheater sind. Da also die stellvertretende Verfassung als die rechtlichste selbst wieder verschiedner Modifikazionen fähig ist, so wird sie erst dann auch zur besten, wenn sie sich bis zur höchsten Stufe der Vollkommenheit entwickelt und ausgebildet hat. Die beste Verfassung und die beste (jener angemessenste) Verwaltung zusammengedacht giebt die Idee des besten oder vollkommensten Staats, in welchem die freieste Thätigkeit der Bürger mit der nachdrücklichsten Wirksamkeit der höchsten Gewalt aufs Innigste vereinigt sein soll. Dieß ist zwar ein bloßes Ideal. Da aber die Vernunft überall nach dem Besten oder Vollkommensten zu streben gebietet, so fodert sie auch die Verwirklichung jenes Ideals durch allmähliche Annäherung. Sie fodert also mit der Zeit fortschreitende Verbesserungen der Verfassung sowohl als der Verwaltung des Staats (politische Reformen), um dadurch allen Umwälzungen und Zerrüttungen des

Staats (politischen Revoluzionen) vorzubeugen. Vergl.:

Plato und Rousseau. Ein Fragment aus der Schrift Morgenstern's de Platonis republica. Comment. III. Civitatis ex mente Platonis perfectae descriptio atque examen. Im N. deutschen Merk. 1793. St. 3.

Joh. Geo. Schlosser über eine Stelle des Aristoteles von den Regierungsformen. Im N. deutschen Merk. 1789. St. 6.

Fragmens de *Polybe* et quelques extraits de *Spelman* sur la meilleur forme de gouvernement possible. 1789. 8.

Frdr. Ewald Comte de Herzberg, discours sur la forme des gouvernemens et quelle en est la meilleure. Berl. 1784. 8. Auch deutsch: Ebend. 1784. 8.

Ant. Antr. van der Mark, disp. polit. de coetu civitatis perfecto. Francker, 1785. 4.

Karl Anton Graf von Hohenthal, welche Regierungsform ist der bürgerlichen Glückseligkeit am angemessensten. (Regensb.) 1791. 4.

De beste Regeerings-vorm. In: De Maan, uitg. op de Planet de Aarde. 1792. 8.

Ideal einer vollkommnen Staatsverfassung, aus den Papieren eines Staasministers. In Ewald's Urania. 1795. St. 5. S. 321 ff. und St. 6. S. 401 ff.

Karl Sal. Zachariä über die vollkommenste Staatsverfassung. Leipz. 1800. 8.

M. C. F. W. Grävell's antiplatonischer Staat, oder: Welches ist die beste Staatsverwaltung? A. 2. Berlin, 1812. 8.

Allgemeine Grundzüge einer vollkommnen Staatsverfassung. Nürnb. 1819. 8.

Auch der oben (§. 547. Anm.) angeführte Essai sur les formes de gouvernement etc. von Friedrich II. kann hieher bezogen werden. Neuerlich ist derselbe auch deutsch erschienen unter dem Titel: Fr. des Gr. Versuch über Beherrschungsformen und Regentenpflichten; übers. und mit Anmerkk. begleitet von Krommer. Schmalkalden, 1821. 8.

§. 571.

Aus- und Eintritt der Staatsbürger.

Dieser ist theils natürlich theils willkürlich. Der natürliche Austritt aus der bürgerlichen Gesellschaft geschieht durch den Tod, mit welchem alle Rechte eines Staatsbürgers erlöschen, wenn nicht die positiven Gesetze seinem Willen noch eine über den Tod hinaus reichende Verfügungskraft beigelegt haben (§. 522). Der natürliche Eintritt in jene Gesellschaft geschieht durch die Geburt, welche jedem auf dem Staatsgebiete, selbst von Fremden, Gebornen einen Anspruch auf das Bürgerrecht giebt, wenn er davon Gebrauch machen will. Der willkürliche Austritt geschieht durch Auswanderung, wozu jeder befugt ist, wenn er auf dem Staatsgebiete kein den Bedürfnissen seiner sinnlich-vernünftigen Natur ensprechendes Dasein finden kann (jus emigrationis). Nimmt er äußeres unter dem Schutze des Staats erworbnes Eigenthum mit, so ist der Staat befugt, einen verhältnissmäßigen Abschoß davon zu fodern (jus detractus). Der willkürliche Eintritt geschieht durch Einwanderung und Niederlassung oder Ansiedlung, welche der Staat mit Hinsicht auf Beschaffenheit, Zahl und Absicht der Einwandernden ebensowohl verweigern als unter ihm selbst beliebigen Bedingungen zulassen kann. *)

*) Daß rechtlich kein erzwungener Eintritt stattfinden könne, versteht sich von selbst. (Der §. 551 gesetzte Fall gehört nicht hieher). Ein erzwungener Austritt aber könnte rechtlich nur als Strafe (Landesverweisung, Exil) stattfinden, wenn jemand dem Staate so geschadet oder zu schaden gesucht hätte, daß dessen Dasein dadurch gefährdet wäre, in welchem Falle der Ausgestoßene als bürgerlich todt anzusehn; aber

nicht um bloßen Verdachts willen oder gar zur Abwendung einer bloß möglichen Gefahr (Ostrazismus).

§. 552.

Untergang des Staats.

Wiewohl der Staat als eine ewige Gesellschaft zu denken (§. 553), so kann er doch untergehn sowohl durch Natur, wenn diese durch zerstörende Einflüsse sämmtliche Bürger oder das ganze Staatsgebiet vernichtete, als durch Freiheit, wenn alle Bürger beschlössen, ihr Staatsgebiet zu verlassen, um ein andres aufzusuchen — wo sie dann bis zur Gewinnung eines neuen festen Sitzes als ein bloßes Wandervolk (Nomaden) zu betrachten — oder sich einem andern Staate zur Bildung eines größern und kräftigern gesellschaftlichen Ganzen anzuschließen — in welchem Falle der Staat nur seine bisherige Selbständigkeit verlieren würde. Ob ihm diese durch einen andern Staat gewaltsam entzogen werden dürfe, ist eine völkerrechtliche Frage. Wenn aber ein einzeler Bürger so feindselig gegen den eignen Staat handelt, daß er das Dasein desselben gefährdet, so ist er des Hochverraths (proditio eminens) schuldig. *)

*) Das Verbrechen der beleidigten Hoheit (§. 566) kann auch hochverrätherisch sein, wenn es zugleich gegen den Staat gerichtet ist. Bloßer Aufruhr aber ist noch nicht Hochverrath, wenn er nicht in feindseliger Absicht gegen den Staat selbst erregt wird. Vergl. Karl Aug. Schott's Abhandlung über das Verbrechen der beleidigten Majestät. Tübingen, 1797. 8. und Hellm. Winter's Schrift: Das Majestätsverbrechen. Berl. 1815. 8. mit Paul Joh. Anselm Feuerbach's philosophisch-juristischer Untersuchung über das Verbrechen des Hochverraths. Erfurt, 1798. 8.

B. Staaten- oder Völkerrecht.

§. 573.

Allgemeine Foderung der Vernunft.

Sobald eine Mehrheit von Staaten oder Völkern gegeben, welche in einem wirklichen Koexistenzialverhältnisse stehn — wie die auf der Erde befindlichen — so fodert die Vernunft auch von ihnen die durchgängige Anerkennung des von ihr aufgestellten Rechtsgesetzes. Sie betrachtet also jene großen gesellschaftlichen Körper als moralische Personen (§. 491. Anm.) und ertheilt ihnen als solchen gewisse Rechte, welchen auch gewisse Pflichten entsprechen, die daher Rechts- oder Zwangspflichten sind (§. 492. 495 und 497. Anm.). Der Inbegriff dieser Rechte und Pflichten heißt das Staaten- oder Völkerrecht, und zwar das natürliche, wiefern es einzig durch Vernunft, das willkürliche oder positive, wiefern es durch Uebereinkunft bestimmt ist (§. 484 und 489). *)

*) Die Uebereinkunft der Völker ist nämlich als ein äußeres Gesetz für ihr gegenseitiges Rechtsverhältniß zu betrachten, obwohl dieses Gesetz nicht immer ausgesprochen und niedergeschrieben. Daher bildet sich auch das positive Völkerrecht theils durch Gewohnheit oder Herkommen als eine stillschweigende Uebereinkunft, theils durch förmlich abgeschlossne Verträge (jus gentium consuetudinarium et pactitium).

§. 574.

Recht der moralischen Persönlichkeit.

Wie jedem sinnlich-vernünftigen Wesen das Recht der physischen Persönlichkeit zukommt (§. 506), so auch jedem Volke, als einer Mehrheit solcher

Wesen, das Recht der moralischen Persönlichkeit. Es ist also befugt, sich zu einer bürgerlichen Gesellschaft oder einem Staate zu gestalten, um dadurch seine Persönlichkeit gegen andre Völker kräftiger geltend zu machen. Wieferne nun dazu auch ein bestimmtes Gebiet und eine bestimmte Verfassung gehört (§. 554 und 567), so ist ein Volk auch befugt, sich auf jedem noch nicht von einem andern Volke in Besitz genommenen Gebiete niederzulassen und es für sich in Besitz zu nehmen, sich jede beliebige Verfassung zu geben und überhaupt seine Kräfte frei zu entwickeln und zu gebrauchen, dabei aber sich jedem andern Volke gleich zu stellen, folglich auch die Anerkennung und Achtung seiner moralischen Persönlichkeit von Seiten andrer Völker im Weigerungsfalle zu erzwingen oder sein Recht durch Zwang zu schützen (§. 497.). *)

*) Das Recht der moralischen Persönlichkeit eines Volkes lässt sich daher auch zerfällen in die Rechte der persönlichen Subsistenz, Freiheit und Gleichheit, welche als unveräußerlich zu betrachten, wiewohl ein Volk durch Unglück auch seine ganze moralische Persönlichkeit verlieren kann. Die Gleichheit aber ist hier wieder nur im formalen und juridischen Sinne zu nehmen (§. 506. Anm.), da Völker in jeder andern Hinsicht noch weit ungleicher sein können, als Individuen.

§. 575.

Recht der Verstärkung.

Ein Volk ist demnach auch befugt, sich sowohl intensiv als extensiv auf jede mit den Rechten andrer Völker einstimmige Weise zu verstärken (jus corroborationis). Es darf daher nicht nur sich selbst vermehren und ausbilden und sein Gebiet bebauen und befestigen, sondern auch aus andern

Staaten kommende Fremdlinge in seinen Schooß aufnehmen und gegen Verfolgungen schützen, und anderweites Gebiet, wenn es noch herrenlos oder vom bisherigen Eigenthümer freiwillig verlassen, oder abgetreten ist, mit seinem Gebiete vereinigen, folglich auch durch Aussendung eines Theils seiner Bevölkerung und durch Ansiedlung desselben in entfernteren Gegenden Tochterstaaten begründen (jus colonisationis). *)

*) Da das Verhältniß der Kolonien zu dem sie anlegenden Staate positiver Art ist, so läßt sich naturrechtlich nichts weiter darüber bestimmen, als daß den Kolonisten (wenn diese nicht etwa zur Deportazion verurtheilte Verbrecher) die allgemeinen Menschen- und Bürgerrechte nicht entzogen werden dürfen. Sobald aber eine Kolonie mündig d. h. so zahlreich und stark geworden, daß sie einen selbständigen Staat bilden kann, so darf sie auch Entlassung von der bloß vormundschaftlichen Oberherrschaft des Mutterstaates fodern, weil diese Foderung im natürlichen Laufe der Dinge begründet ist. Die Kolonie wird dann ein Tochterstaat (status filialis), der aus natürlicher Anhänglichkeit gern mit dem Mutterstaate in der engsten Verbindung bleiben wird, wenn dieser nicht selbst durch Unbilligkeit und Unklugheit das Band zerstört.

§. 576.

Recht der Vertragung und Verbündung.

Ein Volk ist ferner befugt, mit jedem andern Volke Verträge und also auch Bündnisse zu schließen (jus pactorum et foederum). Die Völkerverträge sind aber nur unter denselben Bedingungen gültig, unter welchen Privatverträge Rechtskraft haben (§. 530—532); und wenn sie Bundesverträge sind, so können sie entweder nur ein vor-

übergehendes Bündniß zu Schutz und Trutz (foedus de- et offensivum), oder auch einen dauerhaften Verein zu einem Staatenbunde (confoederatio civitatum), wo nicht gar zu einem Bundesstaate (civitas confoederata) bezwecken, indem es ganz von dem Belieben der vertragenden Völker abhangt, wie sie sich mit einander verbünden wollen, wenn sie dabei nur nicht die Verletzung der Rechte andrer, nicht im Bunde begriffener, Völker beabsichten. Denn alsdann hätten sie ein bloßes Angriffsbündniß (foedus pure offensivum) geschlossen, welches widerrechtlich, also ungültig, da die Vernunft den Angriff nur als Vertheidigungsmittel zulassen kann. *)

*) Vergl. die beiden gekrönten Preisschriften:

Leonh. von Dresch über die Dauer der Völkerverträge. Landshut, 1808. 8.

Des Freih. Karl Wilh. von Tröltsch Versuch einer Entwickelung der Grundsätze, nach welchen die rechtliche Dauer der Völkerverträge zu beurtheilen ist. Ebend. 1808. 8.

§. 577.

Gesandschaftsrecht.

Da Völker im Ganzen nicht mit einander unterhandeln können, so bedarf es dazu gewisser Mittelspersonen. Diese sind entweder die Regenten selbst oder, da auch dieß nicht immer möglich, oft bedenklich, deren Bevollmächtigte und Abgesandte (§. 564). Diese Personen — sie mögen von höherem oder niederem Range sein und sich kürzere oder längere Zeit (als beständige Residenten, deren Zulassung jedoch vom Belieben eines jeden Staats abhangt) auf dem fremden Staatsgebiete

aufhalten — sind in Ansehung ihres Lebens, ihrer Freiheit und ihres Eigenthums (also auch ihrer Briefschaften) als unverletzlich zu betrachten, wiwohl sie sich in Ansehung ihres Privatverhaltens den allgemeinen Landesgesetzen zu fügen haben, und daher weder Kundschafterei und Schmuggelei treiben, noch den Verbrechern einen Zufluchtsort gewähren, noch sich irgend eine Gerichtbarkeit anmaßen dürfen. Die Verträge aber, welche sie abschließen, bedürfen, um vollkräftig zu sein, jederzeit der Bestätigung (ratificatio) von Seiten derer, von welchen sie dazu bevollmächtigt worden, wenn sie nicht ausdrücklich eine unbedingte Vollmacht erhalten haben.

§. 578.

Kriegsrecht.

So lange die Völker als völlig unabhängige und unverbundne Staaten neben einander sind, leben sie in einem dem Naturstande einzeler Personen ähnlichen Verhältnisse (§. 488). Da sie nun während dieses Zustandes zur Entscheidung ihrer Streitigkeiten über gegenseitige Rechte und Pflichten keinen äußern Gerichtshof haben: so kann ein Rechtsstreit zwischen zwei Völkern (ein Völkerprozeß) nicht anders entschieden werden, als entweder durch gütlichen Vergleich — wobei auch ein drittes Volk als Vermittler oder als Schiedsrichter angerufen werden kann — oder durch Waffengewalt. Im letzten Fall entsteht Krieg d. h. ein Zustand, wo zwei (oder auch mehre) Völker zur Behauptung ihrer (wirklichen oder angeblichen) Rechte gegen einander offenbaren Zwang üben. Da es nun einen rechtlichen Zwang giebt (§. 497 und 498), so ist auch der Krieg an sich nicht ungerecht. Doch

fodert die Vernunft, daß der gütliche Vergleich vorher wenigstens versucht usd der Krieg nachher förmlich angekündigt werde. Ein bloßer Angriffskrieg (Invasions- oder Eroberungskrieg) ist also ungerecht. Der Vertheidigungskrieg aber kann der Form nach auch als Angriffskrieg geführt werden und heißt dann Zuvorkommungskrieg, wie er seinem anderweiten Zwecke nach auch ein Herstellungs- Entschädigungs- Genugthuungs- oder Vergeltungskrieg sein kann (§. 536 und 537). Der letzte kann nur uneigentlich ein Rache- oder Strafkrieg genannt werden (§. 537. Anm. d. und §. 538). Ein Vernichtungs- oder Vertilgungskrieg (bellum internecinum) könnte rechtlicher Weise nur stattfinden, wenn ein Volk das Völkerrecht gar nicht anerkennen wollte, mithin fortwährend die Verletzung desselben sich zum Zwecke machte. *)

*) Die verschiednen Arten des Kriegs, welche es in militarischer Hinsicht geben kann, als: Land-; See-; Gebirgs-; Festungskrieg u. s. w., gehören nicht hieher. S. des Verf. System der Kriegswissenschaften und ihrer Literatur enzyklopädisch dargestellt, §. 6 ff. Wegen des Kriegs überhaupt aber vergl. die Schrift: Ueber den Krieg; ein philosophischer Versuch von Heinr. Gli. Tzschirner. Leipz. 1815. 8.

§. 579.

Fortsetzung.

Während des Kriegs stehen die denselben führenden Völker im Verhältnisse der Feindschaft d. h. sie verhalten sich zu einander als Beleidiger und Beleidigte, aber doch nur im Ganzen. Daher dürfen die Privatpersonen als solche keine

Feindseligkeiten ausüben und, wenn sie sich derselben enthalten, auch nicht feindselig behandelt werden. Alle Feindseligkeiten (aktive und passive) betreffen also bloß die bewaffnete Macht d. h. diejenigen Personen, welche der Staatsgewalt als Werkzeuge ihres Willens gegen den Feind unmittelbar dienen, folglich den Krieg im Namen des Volkes wirklich führen. Die Bewaffneten dürfen sich also wechselseitig auf Leben und Tod bekämpfen, so lange nicht ein Theil die Waffen gestreckt und sich dem andern als Gefangener ergeben hat, worauf er bis zum Ende des Kriegs in Gefangenschaft bleibt, wenn er nicht früher durch Flucht, Auslösung oder Auswechselung seine Freiheit wieder gewonnen. Die Unbewaffneten aber sind verbunden, der Feindesgewalt, soweit sie Land errungen, zu gehorchen, mithin auch alles zu geben und zu leisten, was vom Feinde gefodert wird, wiefern es nicht der Pflichttreue gegen den Regenten widerstreitet. Der Feind darf also auch nichts anders und nicht mehr fodern oder thun, als zur zweckmäßigen Führung des Krieges nöthig. *)

*) Die Verletzung dieser kriegsrechtlichen Grundsätze von der einen Seite kann zwar als eine Erklärung aufgenommen werden, daß der andre Theil auch nicht daran gebunden sei. Dieser ist also insoferne zu Repressalien befugt, wird aber als ein edler Feind keinen Gebrauch davon machen, weil dadurch das Unrecht ins Unendliche vervielfältigt und gesteigert, und weil man überhaupt von den allgemeinen Pflichten der Menschlichkeit durch kein Betragen des Feindes entbunden werden kann. — Das Kundschaften muß zwar im Kriege jedem Theile gestattet sein; wer sich aber dazu hergiebt, muß sich auch gefallen lassen, daß man ihm auf die kürzeste und sicherste Art das Handwerk lege.

§. 580.

Fortsetzung.

Die nicht kriegführenden Völker haben zwar das Recht der Neutralität, müssen aber, wenn sie davon Gebrauch machen wollen, ihre Neutralität auch durch die That bewähren, dürfen also keinem der kriegführenden Theile ihr Gebiet öffnen oder ihn sonst heimlich unterstützen. Will aber ein Volk dem andern im Kriege beistehen, weil es dieses für ungerechter Weise bekriegt oder durch dessen Besiegung sich selbst für gefährdet hält, so hat es (auch ohne Bundesgenossenschaft, wodurch es dazu verpflichtet wäre — §. 576) das Recht der Hülfleistung, tritt jedoch durch dessen Gebrauch völlig in das Verhältniß eines kriegführenden Volkes. *)

*) Der Vorwand einer erzwungenen Hülfleistung gilt nach strengem Rechte nicht, ob es gleich Umstände geben kann, wo nach Billigkeit die Theilnahme am Kriege als nicht ganz freiwillig zu entschuldigen. — Lässt sich ein Kriegführender gefallen, daß ein Dritter den andern Theil mit Geld oder gar mit Mannschaft unterstütze und doch für neutral gelte, so ist dieß Sache der Konvenienz. — Zufuhr von Lebensmitteln und andern Kriegsbedürfnissen im Wege des, beiden gleich offen stehenden, Handelsverkehrs ist kein Bruch der Neutralität, sondern ein bloß friedliches Geschäft. Auf belagerte Plätze ist dieß jedoch nicht anwendbar, weil deren Widerstandskraft durch solche Zufuhr vermehrt wird.

§. 581.

Friedensrecht.

Da durch den Krieg nicht alles Rechtsverhältniß zwischen den Völkern aufgehoben ist, sondern

bloß über dasselbe gestritten wird: so können die streitenden Völker nicht nur während des Kriegs rechtsgültige Verträge miteinander schließen, sondern auch den Krieg selbst durch einen solchen Vertrag enden. Dieser heißt alsdann der Friedensvertrag und ist allemal rechtsgültig, sobald nicht der eine Theil durch seine Uebermacht dem andern Bedingungen vorgeschrieben hat, welche mit der moralischen Persönlichkeit eines Volkes unverträglich sind oder dessen unveräußerliche Rechte verletzen (§. 574. Anm.). Damit dieß nicht geschehe, dürfen an den Friedensverhandlungen auch andre bisher neutrale Mächte als Vermittler theilnehmen und, damit der von ihnen vermittelte Friede auch gehalten werde, als Bürgen ihn bekräftigen. *)

*) Wenn ein Volk das andre überfallen und unterjocht hat, so ist eigentlich gar kein Friedensvertrag geschlossen worden; es ist nur ein scheinbarer Friedenszustand, eine Art von Waffenstillstand eingetreten. Das unterjochte Volk behält also immerfort das Recht, seine Selbständigkeit und Freiheit wieder zu erringen, sobald es sich dazu stark genug fühlt. Eine Verjährung kann in dieser Hinsicht gar nicht eintreten (§. 525). Werden im Friedensvertrage Theile vom Staatsgebiete veräußert, so sind die darauf wohnenden Bürger nicht als mitveräußert zu betrachten, sondern jeder behält das Recht, mit seiner ganzen Habe, soweit sie beweglich gemacht werden kann, ohne irgend einen Abzug auszuwandern (§. 571). Vergl. des Verf. Aufsatz über das (angebliche) Eroberungsrecht, in Dess. politischen Kreutz- und Queerzügen. S. 64 ff.

§. 582.

Ewiger Friede.

Da die Vernunft den Krieg nur als Nothmittel zur Entscheidung der Rechtsstreitigkeiten der Völ-

ker zulässt (§. 578): so fodert sie eigentlich, daß dergleichen Streitigkeiten entweder gar nicht entstehen oder, wenn sie entstanden, auf friedliche Art geschlichtet werden sollen. Sie fodert also einen ewigen Frieden als das Ideal eines durchaus rechtlichen Zustandes aller Völker der Erde. Dieses Ideal ist aber weder durch eine Universalmonarchie, noch durch ein politisches Gleichgewicht, noch auch durch einen allgemeinen Völkerbund, vermöge dessen die Rechtsstreitigkeiten der Völker von einem schiedsrichterlichen, aus Abgeordneten aller Völker zusammenzusetzenden, Tribunale geschlichtet würden, völlig erreichbar. Die Völker können sich daher jenem Ideale nur durch eine fortschreitende Verbesserung ihres gesammten (physischen, politischen und moralisch-religiosen) Zustandes allmählich annähern. *)

*) Hierüber sind noch folgende Schriften zu vergleichen:

(Valent. Embser) die Abgötterei unsers philosophischen Jahrhunderts. Erster Abgott: Ewiger Friede. Mannh. 1779. 8. — Dess. Widerlegung des ewigen Friedensprojektes. Ebend. 1797. 8. (bezieht sich auf die folgende Schrift).

Imm. Kant, zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. Königsb. 1795. 8. A. 2. 1796. Franz. (avec un nouveau supplement de l'auteur). Ebend. 1796. 8. (Auch Paris, 1796. 8. Vergl. Lettre à Mr. Kant. Braunschw. 1797. 8.). Engl. Lond. 1797. 8. Dän. Kopenh. 1796. 8. (In der berl. Monatsschr. 1784. Novemb. äußerte sich Kant zuerst darüber).

L. Alex. Lamotte oratio, utrum pax perpetua pangi possit nec ne? Stuttg. 1796. 4.

Karl Sal. Zachariä's Janus. Leipz. 1802. 8.

Wilh. Traug. Krug über politisches Gleichgewicht und Uebergewicht, Universalmonarchien und Völkervereine, als Mittel, die Völker zum ewigen Frieden zu

führen. In Dess. politischen Kreuz- und Queerzügen. S. 89 ff. (Früher in der Leipz. Literaturzeit. 1812. Nr. 5—7. unter dem Titel: Allgemeine Uebersicht und Beurtheilung der Mittel, die Völker zum ewigen Frieden zu führen).

Manche Schriften dieser Art beziehen sich bloß auf einen dauerhaften Friedenszustand unter den europäischen Völkern, als eine Vorbereitung des ewigen Friedens, wie:

Joh. Frdr. Kayseri diss. de tuendo aequilibrio Europae. Gießen, 1723. 4.

J. G. H. von Justi's Untersuchung, ob Europa in eine Staatsverfassung gesetzt werden könne, wobei ein immerwährender Friede zu hoffen? In Dess. historisch-juristischen Schriften (Frankf. 1760 u. 1761. 2 Bde. 8.) B. 1. Abth. 2. St. 2.

Justus Sincerus Veridicus von der europäischen Völkerrepublik; Plan zu einem ewigen Frieden. Altona, 1796. 8.

(Frdr. von Genz) Fragmente aus der neuesten Geschichte des politischen Gleichgewichts in Europa. Petersb. 1806. 8.

Gedanken über die Wiederherstellung des Gleichgewichts in Europa zur Begründung eines dauerhaftern Friedens als bisher möglich gewesen. Leipz. 1808. 8.

Vorschläge zu einer organischen Gesetzgebung für den europäischen Staatenverein, zur Begründung eines dauernden Weltfriedens. Leipz. 1814. 8.

Projet d'une organisation politique pour l'Europe ayant pour objet de procurer aux souverains et aux peuples une paix générale et perpétuelle et un bonheur inaltérable. Par M. le comte de *Paoli-Chagny*. Hamburg, 1818. 8.

Nouveau projet de paix perpétuelle entre tous les peuples de la chrétienté, basé sur une délimitation fixe et naturelle de territoires nationaux et sur la propagation des sentimens religieux et philantropiques. Paris, 1827. 2 Bde. 8.

Wiefern ein neueres auf religiose Grundsätze gestütztes Völkerbündniß zu demselben Zwecke beitragen könnte,

zeigen des Verf. weltbürgerliche Betrachtungen über den heiligen Bund und dessen wahrscheinliche Folgen, in der Schrift: La sainte alliance. Oder Denkmal des von Oestreich, Preußen und Russland geschlossenen heiligen Bundes. Leipz. 1816. 8.

§. 583.

Weltbürgerrecht.

Ungeachtet jeder Staat ein selbständiges Ganze ist (§. 574), so betrachtet die Vernunft doch alle räumlich verbundne Staaten — wie die auf der Erde befindlichen — als Glieder einer größern, sie insgesammt befassenden, Gemeinheit, woraus die Idee eines Weltbürgerthums (societas cosmopolitica) und also auch eines Weltbürgerrechts (jus cosmopoliticum) entspringt. Vermöge desselben ist jeder Bürger des einen Staates befugt, das Gebiet eines andern, mit dem seinigen im Frieden begriffenen, Staats zu betreten und sich den Bürgern desselben zum Verkehre anzubieten — vorausgesetzt, daß er sich nicht böser Absicht gegen den andern Staat oder einzele Bürger desselben verdächtig mache. Man kann dieß auch das Recht der allgemeinen Wirthbarkeit (jus hospitalitatis universalis) nennen, indem vermöge desselben kein Fremdling als solcher feindlich, sondern gastfreundlich (tanquam hospes, non tanquam hostis) zu behandeln ist. *)

*) Hieraus folgt ganz natürlich das Recht, die ganze Erde zu bereisen (jus liberae peregrinationis) und also auch das ganze Meer zu beschiffen (jus liberae navigationis), da dieses von der Natur selbst zum allgemeinen Verbindungs- und Verkehrsmittel der Völker bestimmt, mithin allen offen ist (mare non clausum, sed liberum). Alle Herrschaft über

das Meer (soweit es nicht vom Lande aus bereichbar) ist also angemaßt (dominium in mare est nullum); ebenso das Strandrecht, wenn es auf Personen und deren Eigenthum ausgedehnt wird. Auch soll allgemeine Handelsfreiheit stattfinden, obwohl jeder Staat befugt ist, von fremden ein- und durchgehenden Waaren einen verhältnissmäßigen Zoll zu erheben, so wie gegen diejenigen Staaten, welche die Handelsfreiheit beschränken, gleiche Beschränkungen vorläufig eintreten zu lassen. — Vergl.:

Essai naturel des peuples, ou essai sur les points les plus importans de la société civile et de la société générale des nations. Paris, 1785. 3 Bde. 8.

Fünf kosmopolitische Briefe. Herausgeg. von Frdr. Bouterwek. Berl. 1794. 8.

Joh. Gli. Fichte's geschlossener Handelsstaat. Ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre und Probe einer künftig zu liefernden Politik. Tübing. 1800. 8.

Ludw. Hestermann's offener Handelsstaat. Ein philosophischer Entwurf. Sturtg. 1802. 8.

Ueber das Retorsionsprinzip als Grundlage eines deutschen Handelssystems [sollte heißen: als Mittel, allgemeine Handelsfreiheit herbeizuführen]. Leipz. 1820. 8. (Von Karl Gust. Ado. Gruner.)

Deutschlands Retorsionssystem als Nothwehr und nicht als Zweck. Von Ernst Weber. Gera, 1820. 8. (Gegenschrift der vorhergehenden).

Zweiter Abschnitt.

Angewandte Rechtslehre.

§. 584.

Der Mensch im rechtlichen Sinne.

Da dieser Abschnitt der Wissenschaft die Rechtsgesetze der Vernunft in Bezug auf gegebne Lebensverhältnisse der Menschen erwägen und darstellen soll (§. 485), so entsteht zuvörderst die Frage: Wer ist Mensch im rechtlichen Sinne des Worts? — Unstreitig jedes Einzelwesen, welches als ein organischer Körper für sich besteht, Leben und Empfindung hat und die menschliche Gestalt auf eine erkennbare Weise an sich trägt. Denn in einem solchen Wesen ist wenigstens die Anlage zur Menschheit wahrnehmbar; es fehlen ihm nicht die subjektiven Bedingungen, als Person erscheinen d. h. mit Vernunft und Freiheit wirken zu können; folglich muß es auch als ein empirisches Rechtssubjekt anerkannt werden. *)

*) Ungeborne Kinder (Embryonen), todtgeborne Kinder und Misgeburten von unmenschlicher Gestalt sind also keine Menschen im obigen Sinne. Solche Misgeburten zu tödten ist daher eben so erlaubt, als eine Leibesfrucht zu zerstücken, wenn die Mutter nicht anders davon entbunden werden kann. — Daß die Weiber keine Menschen seien, ist eine ungereimte Behauptung. Vergl.: Disputatio, mulieres homines non esse, cui opposita est *Gedicci* defensio sexus muliebris. A. 2. Haag, 1638. 12. und: Rettung der Rechte des Weibes von Maria Wolstonekraft. A. d. Engl. mit einigen Anmerkk. und einer Vorr. von Chsti. Ghlf. Salzmann. Schnepfenthal, 1793—1794.

2 Bde. 8. Der Uebersetzer ist Geo. Frdr. Chsti. Weißenhorn, welcher auch selbst Briefe über die bürgerliche Selbständigkeit der Weiber (Gotha, 1806. 8.) herausgegeben. — Neuerlich ist wieder in England folgende Vertheidigung der weiblichen Rechte erschienen: *Will. Thomson's* appeal of the half of the human race, Women, against the pretentions of the other half, Men, to retain them in political, and thence in civil and domestic slavery. Lond. 1825. 8.

§. 585.

Der mündige und unmündige Mensch.

Ein Mensch heißt mündig, wenn er im Stande, seine Rechte selbst zu erkennen und geltend zu machen, im Gegenfalle unmündig. Hat nun die Unmündigkeit ihren Grund in der Unzulänglichkeit des Lebensalters zum vollen Vernunft- und Freiheitsgebrauche, so heißt sie Minderjährigkeit (Minorennität), welcher die Volljährigkeit (Majorennität), entgegensteht. Wann aber ein Mensch aus dem einen Zustand in den andern übergehe, lässt sich nach keinem natürlichen Rechtsgesetz entscheiden und bedarf daher positiver Bestimmung. *)

*) Die Mannbarkeit (pubertas) ist kein natürlicher Bestimmungsgrund der Mündigkeit, da jemand früher mannbar als mündig, und umgekehrt, sein kann. Auch kann es Menschen geben, die nie zur Mündigkeit gelangen oder dieselbe wieder verlieren, wie Blöd- und Wahnsinnige.

§. 586.

Die Rechte der Menschheit.

Sobald in einem Wesen die Anlage zur Menschheit wahrnehmbar, müssen ihm auch die Rechte

der Menschheit (jura humanittias) zukommen, es mag sich übrigens in einem Zustande befinden, worin es wolle. Darum hat der Staat auch die Pflicht, das Recht der Unmündigen zu schützen und ihr Obervormund zu sein, wenn sie gleich noch andre, ihm untergeordnete, Vormünder haben. Die Rechte der Menschheit sind aber keine andern als die, welche jedem sinnlich-vernünftigen Wesen von Natur zukommen, also die Rechte der persönlichen Subsistenz, Freiheit und Gleichheit, nebst allen daraus ableitbaren Befugnissen (§. 506 ff.), indem diese Rechte hier nur auf den Menschen als eine besondre Art sinnlich-vernünftiger Wesen bezogen werden. *)

*) Da es außer dem Menschen noch gar viele Arten solcher Wesen in der Welt geben mag, so ließe sich das reine Naturrecht wohl auch auf sie und ihre Lebensverhältnisse anwenden. Weil wir aber keine andre Art, als eben die unsrige, kennen, so beschränkt sich das angewandte Naturrecht nothwendig auf diese.

§. 587.

Zerfällung des angewandten N. R.

Da die gegebnen Lebensverhältnisse der Menschen, auf welche sich die Rechtsgesetze der Vernunft beziehen lassen, unendlich mannigfaltig sind, so ist auch das angewandte Naturrecht von unendlichem Umfange. Wir beschränken uns aber hier auf zwei Hauptverhältnisse dieser Art, deren eins auf einem physischen, das andre hingegen auf einem moralisch-religiosen Bedürfnisse der Menschheit beruht. Jenes ist das Verhältniß der Menschen, welche in einer häuslichen Gesellschaft (societas domestica), dieses das Verhältniß der Men-

schen, welche in einer kirchlichen Gesellschaft (societas ecclesiastica) leben. Da jener Menschenverein auch eine Familie, dieser eine Kirche heißt, so zerfällt das angewandte Naturrecht nach obiger Beschränkung in das natürliche Familienrecht und in das natürliche Kirchenrecht. *)

*) In beiden muß das Verhältniß der Gesellschaftsglieder sowohl gegen einander als gegen den Staat rechtlich erwogen werden. Daher geht ihnen das natürliche Staatsrecht eben so wie das natürliche Privatrecht voraus. Daß sich Staaten als große Familien betrachten lassen, und gewöhnlich aus dem Vereine mehrer Familien entstehen, ändert nichts im Verhältnisse jener Theile der Wissenschaft. Denn man kann auch eine Familie als einen kleinen Staat betrachten, und ein Staat kann auch durch den Zusammentritt von Personen entstehn, die noch kein Familienband umschlingt. Vom empirischen Ursprunge der Staaten aber war oben nicht die Rede (§. 549 und 555).

Erstes Hauptstück.

Natürliches Familienrecht.

---

§. 588.

Literatur.

Außer den §. 486. angeführten allgemeinern Werken sind in Bezug auf diesen Theil des Naturrechts noch folgende besondre Schriften zu bemerken:

Aristotelis oeconomica. Eigentlich ein bloßes Bruch-

stück, welches in Dess. Werken zu finden und zugleich mit der Politik (die im 1. Buche auch hieher gehörige Untersuchungen enthält) von J. G. Schlosser ins Deutsche übersetzt worden. Lübeck u. Leipz. 1798. 2 Bde. 8.

Chsti. Wolffii oeconomica. Halle, 1750. 4. — Dess. oben (§. 547. Anm.) angeführte Gedanken vom gesellschaftlichen Leben der Menschen ꝛc. gehören zum Theil ebenfalls hieher, wie manche andre der dort angezeigten Schriften.

Moysis Amiraldi de jure naturae, quod connubia dirigit, disquisitiones sex. Ex gallico versae a *Bern. Henr. Reinoldo*. Stade, 1712. 8.

(Theod. Gli. von Hippel) über die Ehe. Berl. 1774. 8. A. 4. 1793.

Ehelicher Vertrag oder Gesetze des Ehestandes, der Verstoßung und Ehescheidung nebst einer Abhandl. über den Ursprung und das Recht der Dispensazionen. (Zürich) 1784. 8.

Wilh. Traug. Krug's Philosophie der Ehe. Leipz. 1800. 8.

Joh. Chsti. Gli. Schaumann's Dedukzion der Ehe. Hadamar, 1802. 8.

Die Ehe, aus dem Gesichtspunkte der Natur, der Moral [worunter hier auch das Recht begriffen wird] und der Kirche betrachtet, von Joh. Chsti. Gfr. Jörg und Heinr. Gli. Tzschirner. Leipz. 1819. 8.

F. A. Vazeille, traité du mariage, de la puissance maritale et de la puissance paternelle. Paris, 1825—6. 2 Bde. 8.

Sur l'autorité paternelle. Berlin, 1788. 4. Drei Preisschriften von Villaume, Daunou und Klein.

Hans Ernst von Globig über die Gründe und Gränzen der väterlichen Gewalt. Leipz. 1789. 8.

Grouber de Groubenthal, discours sur l'autorité

paternelle et le devoir filial considérés d'après la nature, la civilisation et le pact social. Paris, 1791. 8.

Joh. Jac. Müller de societate herili. Jena, 1690. 4.

Joh. Schultze de potestate herili. Danzig, 1694. 4.

Joh. Mich. Teutscher de statu servorum jure naturali licito. Leipz. 1722. 4.

Joh. Steph. Wiesand de ortu et progressu servitutis, secundum jus naturale et civile. Leipz. 1762. 4.

Glo. Aug. Tittel de iis, qui natura serviunt. Karlsr. 1765. 4. (Daß es Sklaven von Natur gebe, behauptet auch Aristoteles. Vergl. des Verf. Abhandl. de Aristotele servitutis defensore. Leipz. 1813. 4.)

Wilh. Ernst Christiani über die Leibeigenschaft nach Grundsätzen des Naturrechts. In den schleswig-holsteinischen Provinzialberichten. 1787. St. 2.

§. 589.

Gattungsverbindung im weitern Sinne.

Da die Menschengattung natürlicher Weise nur durch körperliche Vereinigung zweier dazu besonders organisirten Einzelmenschen, des Mannes und des Weibes, erhalten werden kann: so findet sich in beiden ein hierauf bezüglicher Trieb, der Fortpflanzungs- Begattungs- oder Geschlechtstrieb, welcher eine bloße Folge des allgemeinen Bildungstriebes der Natur (§. 369), in dem Menschen aber der Herrschaft des Willens unterworfen ist. Sobald daher zwei Menschen verschiednen Geschlechts ihre Geschlechtsglieder zur Befriedigung dieses Triebes vereinigen, entsteht unter ihnen eine Gattungsverbindung im weitern Sinne (conjugium

sensu latiori). Da nun niemand ein Recht hat, den Andern zur Befriedigung jenes Triebes zu zwingen, so kann diese Befriedigung nur mit gegenseitiger Einwilligung geschehen. Die Gattungsverbindung beruht also zwar einerseit auf einem natürlichen Bedürfnisse (physischer Grund), anderseit aber auf einem Vertrage (moralisch-juridischer Grund), welcher in dieser Hinsicht der Gattungsvertrag im weitern Sinne heißt (§. 527). *)

*) Dieser Vertrag schließt also nur die Befugniß zum augenblicklichen Gebrauche der fremden Geschlechtsglieder in sich und kann daher stillschweigend durch die That selbst (die jeweilige Begattung) abgeschlossen werden. Es wird dadurch bloß die gewaltsame Geschlechtsvermischung (die Nothzucht — stuprum violentum) ausgeschlossen, weil diese eine grobe Verletzung der fremden Persönlichkeit, also ein rechtswidriger Misbrauch der fremden Geschlechtsglieder wäre, der selbst mit Tödtung des Verletzers abgewehrt werden darf. Denn ein Attentat dieser Art gilt dem Angriff auf Leben und Tod völlig gleich, da die fremde Persönlichkeit zur bloßen Sache herabgewürdigt, mithin als Persönlichkeit (wenn auch nur vorübergehend) vernichtet werden soll. Auch kann ein solches Attentat lebensgefährlich werden.

§. 590.

Gattungsverbindung im engern Sinne oder Ehe.

Da kein schändlicher Vertrag rechtsgültig ist (§. 532. Anm. b), so darf auch der Gattungsvertrag nur unter solchen Bedingungen geschlossen werden, welche mit der Würde der Menschheit in den Personen, die eine Gattungsverbindung eingehn wollen, vereinbar ist. Diese Verbindung darf also nicht vielfach und vorübergehend sein, weil dann eine Person die andre auf thierische Weise als blo-

ßes Wollustmittel behandeln würde, sondern sie muß einfach (auf zwei Personen verschiednen Geschlechts beschränkt) und beharrlich (auf die ganze Lebensdauer der einen oder andern von ihnen geschlossen) sein, weil nur so gegenseitige Liebe und Achtung im menschlichen Geschlechtsverkehre bestehen kann. Ein solcher Verein heißt eine Gattungsverbindung im engern Sinne (conjugium sensu strictiori) oder eine Ehe (matrimonium) und der darauf bezügliche Vertrag ebenfalls ein Gattungsvertrag im engern Sinne oder ein Ehevertrag. Mann und Weib in dieser Verbindung gedacht heißen Ehegatten (conjuges), stehen in der innigsten, die gegenseitige Persönlichkeit austauschenden, Gemeinschaft, und machen daher nur Eine Person, gleichsam einen vollständigen (sich selbst in der Gattung durch Erzeugung neuer Einzelmenschen erhaltenden) Doppelmenschen aus. *)

*) Hieraus folgt nothwendig, daß naturrechtlich Ehegatten in durchgängiger Gütergemeinschaft leben. Denn wer seine Person selbst dem Andern hingiebt, giebt mit ihr alles dazu äußerlich Gehörige hin. Das positive Recht kann hier wohl Beschränkungen eintreten lassen; es ist aber sehr zweifelhaft, ob dieß auch gut sei.

§. 591.

Die Ehe staatsrechtlich betrachtet.

Da nur eine Gattungsverbindung zwischen zwei Personen verschiednen Geschlechts auf Lebenszeit geschlossen (die Monogamie) eine wahre d. h. durchaus vernunftmäßige Ehe ist (§. 590): so hat der Staat alle anderweite Gattungsverbindungen (Polygamie, Weibergemeinschaft, Konkubinat und belie-

bige Geschlechtsvermischung) von Rechts wegen zu verbieten. Auch hat er darauf zu sehen, daß nicht durch eheliche Verbindungen zwischen den nächsten Verwandten (d. h. solchen, die gewöhnlich nur Eine Familie ausmachen) die Zeugungen verschlechtert und das Familienleben selbst vergiftet werde. *)

*) Was im Naturstande nicht verhindert werden kann, ist darum nicht sofort im Staate zu gestatten. Denn der Staat darf nur solche Verträge, und also auch nur solche Gattungsverbindungen anerkennen und bestätigen, welche in keiner Hinsicht das Gepräge der Schändlichkeit tragen. Wenn nun auch die Begattung zwischen den nächsten Verwandten keinen natürlichen Abscheu erregt, so muß sie doch einen sittlichen erregen; und darum heißt sie mit Recht Blutschande (incestus). Doch sollten die Eheverbote in dieser Beziehung nicht über den eigentlichen Familienkreis (Eltern, Kinder und Geschwister) hinausgehen. Daß die mosaischen uns nichts mehr angehn, versteht sich von selbst. Vergl.: Karl Ludw. Nitzsch's neuer Versuch über die Ungültigkeit des mosaischen Gesetzes und den Rechtsgrund der Eheverbote. Wittenb. u. Zerbst, 1800. 8. Das kirchliche Eheverbot in Bezug auf Stand und Amt (Cölibat der Geistlichkeit) kann und soll der Staat gänzlich aufheben, da es bloß auf einer unnatürlichen und widerrechtlichen Anmaßung beruht und ein offenbarer Eingriff der Kirche in das Bürgerthum ist. Auch geht daraus so viel moralisches Unheil hervor, daß es schon darum nicht geduldet werden sollte. S. die Schrift von Trefurt: Der Cölibat, aus dem Gesichtspunkte der Moral, des Rechts und der Politik betrachtet. Heidelb. 1826. 8.

§. 592.

Zweck der Ehe.

Dieser Zweck kann nicht sein die aus der

Befriedigung des Geschlechtstriebes entspringende Lust (expletio libidinis), indem dieselbe auch ohne Ehe erreichbar und daher bloß der vom bewusstlosen Naturtriebe (instinktartig) erstrebte Zweck der Begattung ist; sondern vielmehr theils die Erhaltung der Menschengattung (conservatio generis humani) durch Erzeugung und Erziehung einer Nachkommenschaft (per procreationem et educationem sobolis) — theils die höchstmögliche Beförderung des gesammten (physischen und moralischen) Wohlseins der Ehegatten selbst (salus conjugum) durch wechselseitige Hülfleistung in allen Angelegenheiten des menschlichen Lebens (per mutuum adjutorium), indem diese beiden Zwecke, welche zusammengenommen als der ganze und vollständige Zweck der Ehe zu denken, nur in, mit und durch eine Gattungsverbindung im engern Sinne (§. 590) erreichbar sind. *)

*) Alle vielfachen und vorübergehenden Gattungsverbindungen thun diesem Gesammtzwecke der Ehe Abbruch und dürfen ebendeswegen vom Staate nicht geduldet werden, indem die Ehe, wie jede andre gesellige Verbindung im Staate, unter seiner Aufsicht und seinem Schutze steht (§. 562. Anm. a).

§. 593.

Recht und Pflicht der Ehegatten.

Die Ehegatten haben vermöge des ehelichen Vertrags das Recht, alles von einander zu fodern, und die Pflicht, alles einander zu leisten, was vernünftiger Weise als ein Mittel zur Erreichung des ganzen und vollständigen Zweckes der Ehe (§. 592) betrachtet werden kann; und zwar haben

beide Theile in dieser Beziehung gleiches Recht und gleiche Pflicht, weil sie aufs Innigste zu Einer Person verbunden sind (§. 590). Wiefern aber die Ehegatten im Bürgerstande leben, hat auch der Staat das Recht und die Pflicht, jene zur Erfüllung ihrer gegenseitigen Pflicht anzuhalten, und zwar selbst durch Zwangsmittel, soweit dieselben hier anwendbar und zweckmäßig sind. *)

*) Die schlechtweg sogenannte eheliche Pflicht (officium s. debitum conjugale) ist nur ein Theil der ehelichen Verpflichtung überhaupt, der aber im eigentlichen Sinne gar nicht erzwingbar, sondern nur als freie Liebesäußerung zu betrachten ist. Die Macht des Staats ist daher in Bezug auf das, was Ehegatten gegen einander zu thun oder zu lassen haben, sehr beschränkt. Ebendarum hat der Staat hier ganz vorzüglich die Unterstützung einer andern Gesellschaft nöthig, welche allein durch sittliche Bestimmungsgründe auf die Ehegatten einwirken kann — nämlich der Kirche, welche der Ehe eine religiose Weihe giebt, damit jedermann sie als etwas Heiliges (wenn auch nicht als Sakrament im kirchlichen Sinne) achte.

§. 594.

Vollziehung der Ehe.

Eine wirkliche Ehe ist erst vorhanden nach Vereinigung der Geschlechtsglieder, indem ebendadurch der Ehevertrag vollzogen wird. Außerdem ist die Verbindung zweier Personen verschiednen Geschlechts eine bloße Scheinehe, wenn sie die äußere Gestalt der Ehe hat, obwohl der Staat sie als eine wirkliche gelten lassen kann. Ein bloßes Eheversprechen begründet also noch keine Ehe, und die Erfüllung desselben ist unerzwingbar (§. 593. Anm.). Die Vereinigung der Geschlechtsglieder unverehelich-

ter Personen aber begründet naturrechtlich die Ehe, wenn auch kein Versprechen vorausgegangen oder das Versprechen von keiner Autorität genehmigt ist. Da jedoch eine solche Ehe als eine heimliche zu betrachten wäre und der Staat mit Recht fodern kann, daß innerhalb seines Gebiets keine Gesellschaft ohne seine Genehmigung gestiftet werde und sich seiner Aufsicht entziehe (§. 562. Anm. a): so ist er auch befugt, solche Ehen zu verbieten oder sie nicht als wirkliche Ehen gelten zu lassen. *)

*) Wenn durch jede Vereinigung der Geschlechtsglieder eine Ehe begründet würde, so gäbe dieß bei schon anderweit verehelichten Personen polygamische Gattungsverbindungen, welche die Vernunft nicht billigen, also auch der Staat nicht zulassen kann (§. 591). Folglich könnte jener Satz bloß von Unverehelichten gelten. Sobald diese aber im Staate leben, sind sie bürgerlich verpflichtet, einen Verein, von welchem selbst die Fortdauer des Staats abhangt, nur unter dessen Autorität, mithin als öffentliche Gesellschaft zu schließen.

§. 595.

Trennung der Ehe.

Ungeachtet die Ehe eine lebenslängliche Verbindung zweier Personen verschiednen Geschlechts sein soll (§. 590), so ist sie doch nicht unauflöslich. Vielmehr können Umstände eintreten, welche eine Trennung derselben (nicht bloß Scheidung von Tisch und Bett, sondern eine wirkliche Ehescheidung d. h. Aufhebung des ehelichen Bandes — divortium) nöthig machen. Doch hat kein Ehegatte das Recht, den andern beliebig zu verlassen oder zu verstoßen. Wollen beide zugleich ihre bisherige Verbindung aufheben, so sind sie dazu nach strengem Rechte allerdings befugt, wenn sie im Naturstande

leben. Im Bürgerstande aber gebürt dem Staate allein das richterliche Erkenntniß über die Nothwendigkeit der Trennung. Nach geschehener Trennung steht es jedem Theile frei, eine anderweite Gattungsverbindung zu schließen (wenn das richterliche Erkenntniß diese Freiheit nicht beschränkt hat), so wie nach dem Tode des einen Gatten dem andern ebendieses freisteht. *)

*) Sukzessive Polygamie ist also nicht widerrechtlich, da sie nicht wirklich eine mehrfache Gattungsverbindung ist. Die Lehre von der Unauflöslichkeit des ehelichen Bandes aber ist ungereimt, weil sie folgerecht durchgeführt den Zweck der Ehe in tausend Fällen vernichtet. (S. über die Rechtmäßigkeit der Ehescheidung. Salzburg, 1812. 8.). Welche Scheidungsgründe zulänglich, ist im Allgemeinen nicht bestimmbar, sondern es kommt auf die jedesmaligen Umstände an, weshalb der Richter in Scheidungssachen mehr nach Billigkeit und Klugheit (ex aequo et bono) als nach strengem Rechte zu urtheilen hat. Selbst der Ehebruch (adulterium) scheidet nicht nothwendig, wenn der verletzte Theil die Ehe fortsetzen will. Auch Unfähigkeit zum Beischlafe, Unfruchtbarkeit, Verweigerung des Beischlafs, bösliche Verlassung, lebensgefährliche Behandlung und Selbentehrung des einen Gatten durch grobe Verbrechen, sind keine unbedingten oder für alle Fälle ausreichenden Scheidungsgründe.

§. 596.

Eltern und Kinder.

— Wenn die Ehe fruchtbar ist, so entwickelt sich aus derselben ein neues geselliges Verhältniß, indem die Gatten als Erzeugende oder Eltern (Vater und Mutter) mit ihren Erzeugten oder Kindern (Söhnen und Töchtern) eine von der Natur selbst gestiftete Gesellschaft ausmachen. Es

kann also diese Gesellschaft nach der Idee eines Vertrags nur insoferne beurtheilt werden, als man voraussetzt, daß, wenn die Kinder bei ihrem Eintritt in die Erscheinungswelt einen vernünftigen Willen hätten äußern können, derselbe mit dem vernünftigen Willen ihrer Eltern vollkommen zusammengestimmt haben würde, da die natürliche Zuneigung der Eltern und das natürliche Bedürfniß der Kinder beide Theile von selbst zur Geselligkeit führt (§. 533. Anm.). Auch findet sich bei den Kindern jener Wille ein, sobald die Vernunft sich in ihnen zu entwickeln beginnt.

§. 597.

Gewalt der Eltern über die Kinder.

Da die Eltern zur Erhaltung und Erziehung ihrer Kinder nicht nur von Natur geneigt sein werden, sondern auch theils durch ihr Gewissen theils durch den ehelichen Vertrag, wiefern er den ganzen Zweck der Ehe (§. 592) umfasst, und als Bürger zugleich durch ihr Verhältniß zum Staate, verpflichtet sind: so haben sie auch die Befugniß, alle die Mittel anzuwenden, welche nach ihrem Urtheile zur Erhaltung und Erziehung der Kinder nöthig sind. Der Inbegriff der Rechte, welche den Eltern in dieser Beziehung zukommen, heißt daher die elterliche Gewalt (potestas parentalis), welche theils als väterliche theils als mütterliche gedacht werden kann, obwohl dieser Unterschied nicht wesentlich. *)

*) Da die Ehegatten als solche d. h. gegen einander gleiches Recht und gleiche Pflicht haben (§. 593), so haben sie auch als Eltern d. h. gegen ihre Kinder gleiches Recht und gleiche Pflicht.

§. 598.

Grund der elterlichen Gewalt.

Dieser liegt nicht in der bloßen Abstammung der Kinder von den Eltern, so daß jene nur als Erzeugnisse dieser betrachtet würden und ebendarum auch dem Willen derselben unterworfen sein müssten, sondern vielmehr in der natürlichen Unmündigkeit der Kinder (§. 585), als einem Zustande, wo ihnen noch das Vermögen fehlt, einen vernünftigen und freien Willen zu äußern und ihre Rechte selbst zu erkennen und auszuüben. Die Eltern sind also als ihre natürlichen Vormünder zu betrachten, und ebendarum befugt, alle Mittel zu brauchen, um die Unmündigen mündig zu machen. *)

*) Daraus folgt aber auch, daß die elterliche Gewalt beim Mangel oder Unvermögen der Eltern an andre mündige Personen übergehen kann, welche dann Pflegeltern oder willkürliche Vormünder sind. Die Gewalt solcher die Stelle der Eltern vertretenden Personen gegen ihre Pfleglinge oder Mündel ist naturrechtlich der elterlichen gleich, obwohl das positive Gesetz vermöge der Obervormundschaft des Staats (§. 586) hierin aus leicht begreiflichen Gründen Abänderungen treffen kann. Hienach ist auch die Annahme an Kindesstatt (adoptio) zu beurtheilen.

§. 599.

Schranken der elterlichen Gewalt.

Da den Kindern, ihrer natürlichen Unmündigkeit ungeachtet, alle Rechte der Menschheit im Verhältnisse zu ihren Eltern sowohl als zu deren Stellvertretern und zum Staate zukommen (§. 586), und da die Erhaltung und Erziehung der Kinder, mithin die allmähliche Mündigmachung derselben, der

einzige Zweck ist, um dessen willen die Eltern oder andre Personen eine Gewalt über die Kinder haben (§. 597): so ist jeder Gebrauch dieser Gewalt, der nicht als Mittel zu jenem Zwecke gedacht werden kann, unrechtmäßig. Darum haben die Eltern kein Recht über Leben und Tod der Kinder, noch dürfen sie dieselben als ihr Eigenthum betrachten oder nach bloßer Willkür behandeln. Der Staat aber hat das Recht und die Pflicht, die Kinder gegen Misbrauch der elterlichen Gewalt zu schützen, wiewohl er sich in das eigentliche Erziehungsgeschäft, so lang es die Eltern ausüben können und wollen, nicht mischen darf. *)

*) Wie weit die Befugniß des Staats in dieser Hinsicht gehe, lässt sich nicht genau bestimmen. Es kommt auf Umstände an. Sollte z. B. der Staat nicht befugt sein, ganz unfähigen oder unsittlichen, ihre Kinder aus Dummheit oder Bosheit mishandelnden oder verderbenden, Eltern die Kinder ganz zu entziehn, um sie anderswo erziehen zu lassen? Doch ist er nicht befugt, sie in einer andern als der elterlichen Religion erziehen zu lassen, da er dann bloß als Stellvertreter der Eltern handelt. Nur bei Findelkindern hat er auch in dieser Hinsicht volle Freiheit. Diese erziehen zu lassen, ist Pflicht des Staats gegen die Menschheit. Ob in besondern Anstalten (Findelhäusern) oder auf andre Weise, ist Sache der Pädagogik.

§. 600.

Ende der elterlichen Gewalt.

Wie diese Gewalt mit abnehmender Unmündigkeit der Kinder allmählich nachlassen muß, so muß sie auch mit der vollen Mündigkeit gänzlich aufhören, da sie nur in der Unmündigkeit der Kinder ihren Grund hat (§. 598). Wenn dieser Zeitpunkt

eintrete, bestimmt im Staate das positive Gesetz (§. 585). Nach erlangter Mündigkeit haben also die Kinder das Recht, die Familie zu verlassen und selbst eine Familie zu stiften, folglich auch freie Wahl in Ansehung ihrer Lebensart und ihrer eignen Gattungsverbindungen. Das Verhältniß zwischen Eltern und Kindern ist dann bloß nach allgemeinen Rechtsgrundsätzen und nach Tugendgesetzen zu beurtheilen, wiewohl der Staat, da er den Kindern das elterliche Eigenthum als Erbe zuerkennt und schützt, ihnen auch noch besondre Rechtspflichten gegen ihre Eltern auferlegen darf. *)

*) Bleiben die Kinder nach erlangter Mündigkeit im elterlichen Hause, so versteht es sich von selbst, daß sie als Hausgenossen der Gewalt der Eltern, wieferne dieselbe hausherrlich ist, unterworfen bleiben.

§. 601.

Herren und Diener.

Wenn zwei (oder mehre) Personen in einem solchen Verhältnisse zu einander stehn, daß die eine verpflichtet ist, der andern nach deren Vorschrift eine Zeit lang persönliche Dienste zu leisten, so heißt jene Diener (oder Dienerin), diese Herr (oder Herrin), ihr Verein aber die dienstherrliche Gesellschaft. Die häusliche Gesellschaft überhaupt begreift also auch diesen Verein mit in sich, als einen untergeordneten Bestandtheil, wiewohl sie auch ohne denselben bestehen kann.

§. 602.

Gewalt des Herrn über den Diener.

Da ein Verhältniß dieser Art nicht anders ge-

dacht werden kann als so, daß der Wille des Herrn Gesetz sei für den Willen des Dieners in Bezug auf die persönlichen Dienste, welche dieser jenem zu leisten hat: so kommt dem Herrn eine gewisse Gewalt über seinen Diener zu, welche ebendarum die herrschaftliche (potestas herilis) heißt. Diese Gewalt ist also nichts anders als der Inbegriff der Rechte des Herrn in Bezug auf seinen Diener. *)

*) Wenn die Herrschaft eine moralische Person, so ist die herrschaftliche Gewalt zwischen den zu jener Persönlichkeit gehörigen physischen Personen getheilt; sie kann aber dann ebensowohl gleich als ungleich getheilt sein. Ehegatten als Herrschaft gedacht haben in der Regel gleiche Gewalt über die Dienerschaft. Doch kann auch hier nach Umständen der Mann mehr Gewalt haben als die Frau, oder diese kann über die weibliche, jener über die männliche Dienerschaft mehr Gewalt haben.

§. 603.

Grund der herrschaftlichen Gewalt.

Da jedes vernünftige Wesen von Natur sein eigner Herr (§. 511. a.), so kann kein Mensch von Natur berechtigt sein, eine herrschaftliche Gewalt über den andern auszuüben. Es kann also die dienstherrliche Gesellschaft (§. 601) nur durch einen Vertrag entstehn, vermöge dessen sich der Eine zu gewissen persönlichen Dienstleistungen gegen den Andern verpflichtet hat. Dieser Vertrag heißt daher auch selbst der dienstherrliche, und seine Rechtsgültigkeit hangt von denselben Bedingungen ab, welche für alle Verträge gelten (§. 530—532). *)

*) Die besondern Bedingungen, über welche Herr und Diener sich vereinigt haben, können unendlich mannigfaltig sein (Quantität und Qualität der Dienste und

des Lohns, Zeitdauer ꝛc.) dürfen aber jenen allgemeinen Bedingungen keinen Abbruch thun. Besonders dürfen die persönlichen Dienstleistungen, zu welchen sich jemand verpflichtet, keine unsittlichen Handlungen sein, weil sonst der Vertrag ein schändlicher wäre und der Staat ihn nicht dulden könnte (§. 532. Anm. b.). Uebrigens aber kann auch dieser Vertrag stillschweigend durch die That selbst abgeschlossen werden, wie wenn mündige Kinder im Hause bleiben und sich ebendadurch der hausherrlichen Gewalt der Eltern unterwerfen (§. 600. Anm.)

§. 604.

Schranken der herrschaftlichen Gewalt.

Diese Gewalt kann nicht weiter gehn als durch den Vertrag bestimmt ist oder durch einen solchen bestimmt sein könnte. Darum hat der Herr gegen seinen Diener kein unbeschränktes Zwangsrecht und dieser gegen jenen keine unbeschränkte Zwangspflicht, indem durch ein solches Verhältniß der Diener rechtlos oder bloße Sache werden würde (§. 508). Folglich hat der Herr kein Recht über Leben und Tod seines Dieners, noch darf er denselben als sein Eigenthum betrachten oder nach bloßer Willkür behandeln. Der Staat aber hat das Recht und die Pflicht, den Diener gegen Misbrauch der herrschaftlichen Gewalt zu schützen, folglich auch Sklaverei und Leibeigenschaft in seinem Schoße nicht zu dulden. *)

*) Sklaverei und Leibeigenschaft können zwar herkömmlich in einem Staate bestehn; da sie aber an sich oder von Natur widerrechtlich sind, so können sie weder durch Herkommen noch durch geschriebne Gesetze je zum Rechte werden. Auf den Einwand, daß es Sklaven von Natur gebe, hat schon Rousseau trefflich

geantwortet (contr. soc. I, 2): S'il y a des esclaves *par nature*, c'est parcequ'il y a eu des esclaves *contre nature*. La force a fait les premiers esclaves, leur lâcheté les a perpétués.

§. 605.

Ende der herrschaftlichen Gewalt.

Ist der dienstherrliche Vertrag auf eine bestimmte Zeit geschlossen, so dauert die herrschaftliche Gewalt bis zum Ablaufe dieser Zeit; ist aber keine Zeit bestimmt, so lange, als es beiden Theilen gefällt, in diesem Verhältnisse zu bleiben. Die Kinder eines Dieners können nur bedingungsweise in den Vertrag eingeschlossen sein, so daß es ihnen nach erlangter Mündigkeit frei steht, fortzudienen oder nicht. Es giebt also auch keine Erbunterthänigkeit im strengen und rechtlichen Sinne. *)

*) Der Mensch ist zwar von Natur an die Erde überhaupt, aber nicht an diesen oder jenen Theil derselben, an keine Erdscholle gebunden (terrae, non glebae adscriptus). Ist die Erdscholle das Eigenthum einer Familie und hat diese Familie den Nießbrauch davon einer andern Familie unter Dienstbedingungen überlassen, so werden die, welche den Nießbrauch erben wollen, freilich auch den Dienst miterben. Aber ob sie erben wollen, hangt eben von ihrem Willen ab.

§. 606.

Gesammtheit der Familie.

Eine Familie oder häusliche Gesellschaft kann also, in ihrer Gesammtheit gedacht, aus Ehegatten, Eltern und Kindern, Herren und Dienern bestehn. Die ersten bilden als moralische

Person das Oberhaupt der Familie und heißen in diesem Bezuge der Hausvater (paterfamilias) und die Hausmutter (materfamilias), die übrigen Familienglieder aber die Hausgenossen (domestici). Da der Zweck dieser Gesellschaft kein andrer sein kann, als die bestmögliche Führung des gesammten Hauswesens und das davon abhängige Wohl aller Familienglieder: so kommt dem Oberhaupte der Familie eine hausherrliche Gewalt zu, d. h. die Befugniß, alles anzuordnen, was sich vernünftiger Weise als Mittel auf jenen Zweck beziehen lässt, oder das Recht des Hausregiments. Wiewohl nun dieses Recht für den Hausvater und die Hausmutter im Ganzen gleich ist, so gebürt doch jenem als dem eigentlichen Begründer und Erhalter der Familie ein höheres Ansehn und somit das Recht der Entscheidung in streitigen Fällen; weshalb er im engern Sinne als Oberhaupt der Familie zu betrachten. Der Staat hat zwar auch in dieser Beziehung das Recht der Oberaufsicht (§. 562. Anm. a), hat folglich darauf zu sehen, daß die hausherrliche Gewalt nicht zum Schaden der Familienglieder oder des Staates selbst gemisbraucht werde, ist aber keineswegs befugt, sich sonst in die häuslichen Angelegenheiten der Familie zu mischen. *)

*) Wenn das bisherige Oberhaupt der Familie aus Altersschwäche das Hausregiment niederlegt, so tritt es in die Klasse der Hausgenossen. Ist nun das Recht der Erstgeburt (jus primogenituraе) durch Herkommen oder positives Gesetz in den Familienkreis eingeführt: so geht das Hausregiment an den Erstgebornen über, und die Eltern stehen nun unter der hausherrlichen Gewalt desselben, welche in Bezug auf die Eltern nur durch sittliche Bestimmungsgründe mehr be-

schränkt ist, als in Bezug auf die übrigen Hausgenossen, wenn nicht vertragsmäßige oder positiv-rechtliche Beschränkungen eintreten.

Zweites Hauptstück.

Natürliches Kirchenrecht.

---

§. 607.

Literatur.

Auch hier sind außer den früher angeführten allgemeineren Werken (§. 486) noch folgende, auf diesen Theil des Naturrechts sich beziehende, besondre Schriften zu bemerken:

Hugo Grotius de imperio summarum potestatum circa sacra. Paris, 1647. 8.

Lucii Antistii Constantis de jure ecclesiasticorum tractatio. Alethopoli ap. Caj. Pennatum. 1665. 4. (Als Verf. dieser pseudonymen Schrift wird von Einigen Spinoza wegen Aehnlichkeit der von diesem in seinem Tractatus theologico-politicus ausgesprochnen Grundsätze, von Andern aber dessen Freund, Ludw. Meyer, ein philosophischer Arzt, genannt).

Sam. de Puffendorf tractatus de habitu religionis christianae ad vitam civilem. Cum commentario *Joh. Pauli Kressii*. Jena, 1712. 8.

G. G. Keuffelii elementa jurisprudentiae ecclesiasticae universalis. Cum praefatione *Laur. Moshemii*. Rostock, 1728. 8.

Das natürliche Kirchenrecht, von Theod. Schmalz. Königsb. 1795. 8.

Natürliches Kirchenrecht aus der Natur des Begriffs der Kirche entwickelt. Berl. 1799. 8.

Wilh. Traug. Krug's Kirchenrecht nach Grundsätzen der Vernunft und im Lichte des Christenthums dargestellt. Leipz. 1826. 8.

Frdr. Rud. Grossing, die Kirche und der Staat, ihre beiderseitige Pflicht, Macht und Gränze. Berl. 1784. 8.

Ueber kirchliche Macht, nach Mos. Mendelssohn (in Dess. Schrift: Jerusalem oder über religiose Macht und Judenthum. Berl. 1783. 8.) von Chsti. Siegm. Krause. Berl. 1785. 8. vergl. mit Dess. Schrift über den Religionseid. Ebend. 1785. 8. Auch ist in dieser Beziehung Joh. Frdr. Zöllner's Gegenschrift: Ueber M. Mendelss. Jerusalem. (Berl. 1784. 8.) zu bemerken.

(Karl Sal. Zachariä) die Einheit des Staats und der Kirche. (Ohne Druckort) 1797. 8. Als Nachtrag dazu erschien von Demselben: Ueber die evangelische Brüdergemeine. Leipz. 1798. 8.

Joh. Ith's Versuch über die Verhältnisse des Staats zur Religion und Kirche. Bern, 1798. 8.

Heinr. Stephani über die absolute Einheit der Kirche und des Staats. Würzb. 1802. 8.

Joh. Chsto. Greiling's Hieropolis. Ein Versuch über das wechselseitige Verhältniß des Staats und der Kirche. Magdeb. 1802. 8.

Joh. Heinr. Mart. Ernesti's Kirchenstaat oder die christkirchliche Verfassung und Gemeinschaft der drei ersten Jahrhunderte, zur bessern Begründung und Erklärung des heutigen Kirchenrechts. Nürnb. 1814. 8.

Ph. Fr. Pöschel's Ideen über Staat und Kirche, Kultus, Kirchenzucht und Geistlichkeit. Nürnb. 1816. 8.

Jon. Schuderoff über den innerlich nothwendigen Zusammenhang der Staats- und der Kirchenverfassung. Ronneburg, 1818. 8.

Ludw. Thilo, Staat und Kirche in ihrem gegenseitigen Verhältnisse. Bresl. 1822. 8.

Just. Seyfart, Staat, Kirche und Philosophie. Berl. 1826. 8.

A. E. Baltzer, cujus regio, ejus religio. Kirchenrechtliche Andeutungen, Erörterungen und Untersuchungen zur Steuer der Wahrheit. Lpz. 1827. 8.

Kritik des natürlichen Kirchenrechts und der neuesten Verdrehungen desselben für das Interesse der Hierarchie. Germanien, 1812. 8.

Auch enthalten die Schriften von Alex. Müller (Preußen und Baiern im Konkordate mit Rom. Neust. a. d. O. 1824. 8. Beiträge zum künftigeu deutsch-katholischen Kirchenrechte. Ebend. 1825. 8. Kirchenrechtliche Erörterungen ꝛc.) viele in das allgemeine oder natürliche K. R. einschlagende Untersuchungen.

§. 608.

Die Kirche überhaupt.

Wenn Menschen ihre religiosen Ueberzeugungen und Gesinnungen unter einer bestimmten Form äußerlich darstellen und vermöge dieser Darstellung sich mit einander zu einer gewissen Art der öffentlichen Gottesverehrung vereinigen, so entsteht eine kirchliche Gesellschaft (societas ecclesiastica), welche auch schlechtweg die Kirche (ecclesia) heißt. Wie nun jeder in die Erscheinungswelt eintretende, also unter räumlichen und zeitlichen Bedingungen daseiende und wirkende Menschenverein einer rechtlichen Beurtheilung unterliegt, so auch die Kirche. Denn es ist dadurch ein Koexistenzialverhältniß vernünftiger Wesen gegeben, wodurch ihr äußerer Freiheitsgebrauch bestimmt wird, und es müssen daraus besondre Rechte und Pflichten hervorgehn, deren Inbegriff das natürliche Kirchenrecht heißt, wieferne wir dabei von jeder positiven Gesetzgebung wegsehn. *)

*) Es ist also hier nur von der Kirche als einer sichtbaren oder in die Sinne fallenden Gesellschaft die Rede (ecclesia visibilis). Die sogenannte unsichtbare Kirche (ecclesia invisibilis) ist ein bloß intelligibles Band, welches alle wahre Gottesverehrer

umschlingt, oder die Idee eines sittlichen Gottesreiches, an welchem theilzunehmen alle Menschen berufen sind. Die Verwirklichung dieser Idee ist (wie die Religionslehre zu zeigen hat) eine nothwendige Aufgabe der Vernunft, und jede kirchliche Gesellschaft ist gleichsam nur ein Versuch, diese Aufgabe zu lösen. Daher kann man auch die sichtbare Kirche ein Abbild (Schema oder Vehikel) der unsichtbaren als des Urbildes nennen; und ebendarum kann es der sichtbaren Kirchen sehr viele, mehr oder weniger vollkommne, folglich auch veränderliche und vergängliche geben, während die unsichtbare nur eine einzige, durchaus vollkommne, unveränderliche und ewige ist.

§. 609.

Zweck der Kirche.

Der nächste und unmittelbare Zweck der Kirche ist demnach die äußere Darstellung der Religion unter einer bestimmten Form und ein auf eben diese Form gegründeter öffentlicher Gottesdienst (cultus dei publicus). Ein solcher Kultus aber kann von der Vernunft selbst nur als Mittel zu einem höhern Zwecke betrachtet werden, indem er sonst als ein bloß äußeres Zerimonienwerk keinen Werth haben würde, und dieser höhere Zweck kann nur im Reiche der Sittlichkeit als dem Reiche Gottes selbst liegen. Der entfernte und mittelbare Zweck der Kirche ist daher die Fortbildung der Menschheit zu einer immer höhern sittlichen Vollkommenheit durch andauernde Erregung und Reinigung der religiosen Gemüthsstimmung aller Kirchenglieder. *)

*) Wenn man diesen §. mit §. 552. vergleicht, so erhellet sogleich hieraus die wesentliche Verschiedenheit zwischen Staat und Kirche. Denn wiewohl sie in

Ansehung ihres entfernten Zwecks in naher Verwandtschaft stehen, so ist doch ihr nächster Zweck ganz verschieden; und ebendeswegen bedienen sie sich auch ganz verschiedner Mittel zur Erreichung ihrer Zwecke. Ihr rechtliches Verhältniß zu einander aber wird in der Folge näher bestimmt werden.

§. 610.

Der kirchliche Vertrag.

Je verschiedner die Menschen in Ansehung ihrer religiosen Ueberzeugungen und Gesinnungen von einander sind, desto weniger sind sie geeignet, Glieder einer und derselben kirchlichen Gesellschaft zu werden. Es werden sich daher nur diejenigen auf solche Weise verbinden, welche in religioser Hinsicht mit einander einstimmen. Unter Voraussetzung dieser Einstimmung schließen sie daher, stillschweigend oder ausdrücklich, den kirchlichen Vertrag (pactum ecclesiasticum), vermöge dessen theils gewisse Dogmen, welche als statutarische Glaubensartikel in der Kirche öffentlich bekannt und gelehrt, theils gewisse Gebräuche, welche als äußere Zeichen der religiosen Einheit in der Kirche öffentlich ausgeübt werden sollen, festgesetzt werden können. Dieser Vertrag bestimmt also nur die Form der äußern Ankündigung und Darstellung der religiosen Denkart, und kann vernünftiger Weise nur mit dem Vorbehalte geschlossen werden, daß, wenn diese Denkart sich ändre und mit jener Form in Widerspruch trete, es jedem freistehen solle, jene Form aufzugeben und die kirchliche Gemeinschaft zu verlassen. Denn vermöge des unveräußerlichen Rechts der Denkfreiheit (§. 512), welche in moralisch-religioser Hinsicht Glaubens- oder Gewissensfreiheit heißt, kann die Denkart selbst nicht erzwing-

bar sein, mithin auch kein Gegenstand eines Vertrags werden. Der kirchliche Vertrag ist daher als ein durchaus freier d. h. als ein solcher zu betrachten, welcher nur diejenigen bindet, die von selbst in religioser Hinsicht einstimmen oder doch einzustimmen scheinen. *)

*) Wenn die Dogmen und Gebräuche einer Kirche urkundlich bestimmt sind, durch sogenannte heilige, kanonische oder symbolische Schriften: so haben auch diese nur insoweit eine verbindliche Kraft, als jemand daran glaubt d. h. ihren Inhalt für wahr hält, da dieses Fürwahrhalten gar nicht erzwungen werden kann, sondern bloß von der Wirksamkeit der Gründe des Führwahrhaltens auf das menschliche Gemüth abhangt (§. 68). Durch einen Vertrag sich zum blinden Glauben d. h. zur Vernunftentäußerung anheischig machen, wäre schon selbst der höchste Grad von Unvernunft (§. 84).

§. 611.

Verfassung der Kirche.

Die Glieder einer kirchlichen Gesellschaft können in Ansehung ihrer kirchlichen Beschaffenheit entweder einander völlig gleich oder auch ungleich sein. Im letzten Falle treten gewisse Personen, denen das kirchliche Lehramt, die Verwaltung des Gottesdienstes und die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten überhaupt anvertrauet ist, als sogenannte Geistliche oder Kleriker, zu den übrigen Kirchengliedern, als sogenannten Weltlichen oder Laien, in ein höheres Gesellschaftsverhältniß, indem sie nun als Beamte und Vorsteher der Kirche eine Gewalt ausüben, die ebendeswegen die kirchliche heißt (potestas ecclesiastica). Diese lässt sich nach der Analogie der Staatsgewalt (§. 562) in die auffehen-

de, gesetzgebende, richtende nnd vollziehende eintheilen, und kann nach derselben Analogie (§. 569.) entweder von Einem oder von Mehren dargestellt und von diesen Darstellern derselben entweder allein oder unter Mitwirkung der Laien ausgeübt werden, so daß die kirchliche Herrschaft (hierarchia) in der ersten Beziehung entweder monarchisch oder polyarchisch, in der zweiten entweder autokratisch oder synkratisch ist. *)

*) Es lassen sich also in Hinsicht auf Kirchenverfassung ebenfalls vier Grundformen der Kirche denken, nämlich autokratische und synkratische Monarchie, autokratische und synkratische Polyarchie, vorausgesetzt, daß es überhaupt in einer Kirche eine Hierarchie und eine Hierokratie gebe. Denn wenn alle Kirchenglieder als solche einander gleich wären, so fiele natürlich jene ganze Eintheilung weg, da die Kirche alsdann weder eine physische noch eine moralische Person zum Oberhaupte hätte.

§. 612.

Schranken der Kirchengewalt.

Wenn es auch zur Erhaltung der äußern Zucht und Ordnung, besonders in größern Religionsgesellschaften, nöthig sein mag, gewissen (physischen oder moralischen) Personen eine kirchliche Gewalt anzuvertrauen: so widerstreitet es doch offenbar sowohl dem Rechte überhaupt als dem Zwecke der Kirche und dem kirchlichen Vertrage insonderheit (609 und 610), daß diese Gewalt in eigentlichen Religionssachen zwingend sei. Damit also die Kirche nicht in eine religiose Zwangsanstalt ausarte, so muß sie, wie sie auch äußerlich gestaltet sein möge, innerlich stets synkratisch sein, weil kirchlicher Autokratismus

immer zum Glaubensdespotismus führt. Es muß also jedem Kirchengliede freistehen, in eigentlichen Religionssachen seiner Ueberzeugung zu folgen, und wenn über kirchliche Angelegenheiten in öffentlichen Versammlungen (Synoden) berathschlagt werden soll, so müssen die Laien sowohl als die Geistlichen ihre Abgeordneten als selberwählte Stellvertreter dabei haben. Eine gute Synodalverfassung muß daher die Kirchengewalt, wo sie besondern Personen anvertrauet ist, immer in den gehörigen Schranken halten. *)

*) Hieraus folgt auch, daß jede Gemeine an der Wahl ihrer Religionslehrer theilzunehmen befugt sei. Der Gemeine einen Lehrer aufdringen, dessen Persönlichkeit ihr in irgend einer Hinsicht anstößig, ist schon ein Eingriff in die Gewissensfreiheit und schwächt überdieß die Wirksamkeit des Lehrers, der als solcher nur um der Gemeine, nicht die Gemeine um des Lehrers willen vorhanden ist. Daß die Religionslehrer sich in einer Priesterkaste selbst fortpflanzen, ist eben so widernatürlich, als daß sie stets im ehelosen Stande leben sollen. §. 591. Anm.

§. 613.

Verhältniß der Kirche zu ihren Gliedern.

Wenn einzele Kirchenglieder oder auch ganze Gemeinen die von der Kirche überhaupt angenommene Art der Lehre, oder des Gottesdienstes und der Zucht (der Liturgie und Disziplin) nicht mehr billigen: so haben jene das Recht, auf eine Kirchenverbesserung anzutragen. Will nun die Kirche diesem Antrage nicht entsprechen, so haben jene ferner das Recht, sich von der Kirche loszusagen und eine anderweite Religionsgesellschaft zu bilden, wenn ihr religioses Bedürfniß

in der alten Gemeinschaft nicht mehr befriedigt, also der Zweck der Kirche in ihnen nicht mehr erreicht werden kann (§. 609). Die Kirche hat dagegen zwar das Recht, jene Glieder als Widerspenstige und Abtrünnige (Ketzer, Schismatiker oder Häretiker) von ihrer Gemeinschaft gänzlich auszuschließen und ihnen die mit dieser Gemeinschaft etwa verknüpften Vortheile zu entziehen, aber nicht, sie mit anderweiten Strafen zu belegen oder gar zu verdammen. *)

*) Das Reformazionsrecht kommt allerdings nur der Kirche im Ganzen zu. Wenn sich aber die Kirche im Ganzen nicht reformiren will, so löst sich der, eine Reformazion fodernde, Theil natürlich vom Ganzen und wird nun selbst ein Ganzes, das sich neu gestaltet oder in Bezug auf das alte Ganze sich selbst reformirt. Ebenso gebürt der Kirche im Ganzen das Exkommunikazionsrecht gegen solche Separatisten oder Apostaten; aber da diese nun keine Kirchenglieder mehr sind, so hat die Kirche auch keine Gewalt mehr über sie. Ein Strafrecht hat die Kirche gar nicht, sondern nur der Staat, und auch dieser nicht in Bezug auf Religion.

§. 614.

Verhältniß der einen Kirche zur andern.

Wenn zwei oder mehre Kirchen neben einander bestehn, so ist jede der andern, ohne alle Rücksicht auf ihre innere Beschaffenheit oder auf Abstammung, Alter, Gliederzahl und andre äußere Umstände, rechtlich völlig gleich. Jede hat also das Recht, von der andern Duldung zu fodern, und die Pflicht, dieser Foderung zu entsprechen. Diese gegenseitige Duldung schließt aber nicht die Befugniß aus, einander durch Gründe zu bekämpfen oder auch eine Vereinigung durch gegenseitiges Nachgeben, so-

weit es ohne Gewissenszwang geschehen kann, zu versuchen. Missionarien der einen Kirche, um durch sie in der andern Proselyten zu machen, braucht keine Kirche in ihrem Schoße zu dulden, wennn sie gleich den freiwilligen Uebertritt von der einen Kirche zur andern nicht hindern darf (§. 613). *)

*) Da die Kirche als solche kein Gebiet hat, indem ihre Glieder auf dem ganzen Erdboden zerstreut leben können, so kann sie freilich das Auftreten und Anhören der Missionarien außerhalb der kirchlichen Versammlungsplätze nicht verhindern und soll es auch nicht. Aber sie darf doch vor ihnen warnen und ihnen überhaupt durch alle rechtliche Mittel, die in ihrer Gewalt stehen, entgegenwirken, um sich in ihrer Integrität zu behaupten. Besonders darf sie dieß, wenn eine andre neben ihr unter dem lächerlichen Vorwande, die alleinseligmachende zu sein, keine andre neben sich dulden, ja nicht einmal als eine Kirche anerkennen will.

§. 615.

Verhältniß der Kirche zum Staate.

Wiewohl die Kirche als eine Religionsgesellschaft in Bezug auf die übersinnliche Welt über dem Staate als einer bloßen Rechtsgesellschaft steht, so steht sie doch in Bezug auf die Sinnenwelt unter dem Staate, da in dieser Welt vor allen Dingen die Rechtsverhältnisse der Menschen in jeder, also auch in kirchlicher, Hinsicht anerkannt, bestimmt und gesichert sein müssen. Das Staatsoberhaupt ist daher von Rechts wegen auch Oberaufseher und Oberschutzherr der Kirche (summus inspector [episcopus] et protector ecclesiae), soweit dieselbe auf dem Gebiete des Staats besteht (§. 562), wenn es gleich nicht selbst (in einem sogenannten

Kirchen-Staate) Oberhaupt der Kirche ist, auch nicht sein soll, da die Vereinigung der bürgerlichen und kirchlichen Gewalt in Einer Person leicht zum Misbrauche beider Gewalten führt. Das Recht der Staatsregierung in Bezug auf Religionssachen (jus imperii circa sacra) besteht also in der Befugniß, zu untersuchen, ob eine Religionsgesellschaft den Staat gefährde (dem Staatszwecke widerstreite) oder nicht, und im ersten Falle die Gesellschaft entweder ganz aufzuheben oder doch in solche Schranken einzuweisen, daß sie den Staat nicht weiter gefährde. Im zweiten Falle aber hat der Staat auch die Pflicht, jene Gesellschaft nicht nur zu dulden, sondern auch gegen jede Beeinträchtigung von Seiten andrer Religionsgesellschaften in oder außer dem Staate zu schützen. *)

*) Da alle Kirchen als solche einander gleich sind (§. 614), so soll der Staat auch keine herrschende Kirche (ecclesia dominans) anerkennen, ob es gleich eine im Staate herrschende Religion geben mag, wenn und wieferne die Mehrzahl der Staatsbürger einer bestimmten Religionsform zugethan. Doch dürfen mit dem Bekenntniß einer solchen Religion keine besondern Rechte oder Vorzüge verknüpft sein, woferne sie nur ihre Bekenner nicht an der Erfüllung der Bürgerpflichten hindert (§. 554. Anm. a). — Das äußere Eigenthum der Kirche steht unter dem Schutze des Staats, wie jedes andre; es kann durch neue Erwerbungen (Schenkung, Vermächtniß, Kauf, Tausch ꝛc.) vermehrt werden, wie jedes andre, jedoch nach den allgemeinen Gesetzen des Staats über das Eigenthum, und so, daß die Kirche nicht ihren Einfluß auf die Gemüther misbrauche, um ihr Eigenthum ins Unendliche zu vermehren. — Dem Staatsoberhaupte sind alle im Staate lebende Kirchendiener zu huldigen verpflichtet, es mag sich zu ihrer oder einer andern Religionsform bekennen. Ein außer dem Staate befindliches Kirchenoberhaupt aber darf ohne Einwilligung

des Staatsoberhauptes keine für die im Staate lebenden Kirchenglieder verbindlichen Verordnungen erlassen. — Das Reformazionsrecht (§. 613) darf das Staatsoberhaupt sich freilich nicht anmaßen, selbst nicht in liturgischer Hinsicht. Denn die Liturgie ist eine rein kirchliche Sache, und steht überdieß mit den Dogmen in genauer Verbindung. Wenn aber die Kirche oder ein Theil derselben sich reformiren will, so hat das Staatsoberhaupt darauf zu sehen, daß es ohne Gewalt geschehe, ne quid respublica detrimenti capiat.

Sechster Theil.

Tugendlehre.

Einleitung.

§. 616.

Begriff.

Die Wissenschaft von der ursprünglichen Gesetzmäßigkeit unsers Geistes in Ansehung des Handelns mit bestimmten Zwecken, wieferne dasselbe innerlich einstimmen und dadurch das Gepräge der sittlichen Güte annehmen soll, heißt eine Tugendlehre (§. 109). Sie wird auch eine Sittenlehre (Moral, Ethik) und eine Pflichtenlehre genannt, wo dann diese Ausdrücke im engern Sinne zu nehmen, indem sie im weitern die ganze praktische Philosophie bezeichnen (§. 111). Natürlich oder philosophisch heißt diese Lehre zum Unterschiede von einer solchen, die ihre Vorschriften nicht aus der Gesetzgebung der bloßen Vernunft, sondern aus andern Quellen ableitet und daher positiv oder statutarisch heißt (§. 484). *)

*) Eine positive Tugend- oder Sittenlehre kündigt ihre Vorschriften gewöhnlich als göttliche Gebote an, weil sie dieselben vorausgesetzlich aus einer besondern Offen-

barung Gottes schöpft. Indessen lassen sich auch die Vorschriften der natürlichen oder philosophischen Moral als göttliche Gebote betrachten, da die menschliche Vernunft in ihren Gesetzen nur die Stimme einer höchsten oder Urvernunft vernimmt (§. 57). Auch setzen positive sittliche Vorschriften immer andre voraus, welche schon an sich oder unabhängig von äußerer Autorität gelten und um welcher willen auch jene gültig sind.

§. 617.

Eintheilung.

Die Tugendgesetze der Vernunft lassen sich eben so, wie die Rechtsgesetze, theils in ihrer ursprünglichen Reinheit theils in ihrer Beziehung auf gegebne Lebensverhältnisse erwägen und darstellen. In jener Hinsicht bestimmen sie das sittlichgute Verhalten überhaupt, in dieser bestimmen sie es nach den erfahrungsmäßigen Bedingungen des menschlichen Daseins und Wirkens in der Sinnenwelt. Die Tugendlehre zerfällt also ebenfalls in einen reinen und einen angewandten Theil. *)

*) Die angewandte Tugendlehre nennen Manche auch eine moralische Anthropologie. Richtiger würde sie eine anthropologische Moral heißen, weil sie aus der Anthropologie als einer empirischen Menschenkunde (§. 110. Anm.) manche Sätze entlehnen muß, um die sittlichen Vorschriften in ihrer Anwendbarkeit auf das menschliche Leben darzustellen.

§. 618.

Literatur.

Die auf die Tugendlehre bezüglichen Schriften sind theils einleitend a), theils abhandelnd,

und zwar handeln diese die Tugendlehre entweder allein ab b), oder in Verbindung mit der Rechtslehre c), oder auch mit der Religionslehre d). Außerdem beziehn sich auch manche Schriften auf diese Wissenschaft in literarisch-historischer Hinsicht e).

a) Hieher sind folgende Schriften zu rechnen:

Glo. Aug. Tittel über Moral und Tugend; einige Vorlesungen zum Eingang in die Sittenlehre. Karlsr. 1776. 8.

Karl Leonh. Reinhold's Verhandlungen über die Grundbegriffe und die Grundsätze der Moralität aus dem Gesichtspunkte des gemeinen und gesunden Verstandes. Lübeck u. Leipz. 1798. 8. (Th. 1.)

Geo. Dreves's Resultate der philosophirenden Vernunft über die Natur der Sittlichkeit. Leipzig, 1797. 8. (Th. 1.)

Seb. Mutschelle über das Sittlichgute. München, 1788. 8. A. 2. 1794.

Frdr. Heinr. Gebhard über die sittliche Güte aus uninteressirtem Wohlwollen. Gotha 1792. 8.

Ludw. Heinr. Jakob über das moralische Gefühl. Halle, 1788. 8.

Joh. Geo. Heinr. Feder über das moralische Gefühl. Kopenh. 1792. 8.

Adam Smith's Theorie der moralischen Gefühle. übers. und erläut. von Ludw. Theob. Kosegarten. Leipz. 1791. 8.

Augustin Schelle über den Grund der Sittlichkeit. Salzb. 1791. 8.

J. G. C. Kiesewetter über den ersten Grundsatz der Moralphilosophie. Leipz. 1788—1790. 2 Thle. 8. A. 2. (des 1. Th.) 1790.

Gli. Schlegel, der Grundsatz der Vernunftmoral: Handle nach dem Ausspruche der Vernunft, zufolge einer lautern Betrachtung der Dinge. Leipz. 1797. 8.

Geo. Henrici's kritischer Versuch über den höchsten Grundsatz der Sittenlehre. Leipzig, 1799. 8. (Th. 1.).

Ueber die falschen Moralprinzipien. Im philos. Mag. von Abicht und Born. B. 1. St. 1.

Chsti. Garve's Uebersicht der vornehmsten Prinzipien der Sittenlehre. Bresl. 1798. 8. (Auch vor Dess. Uebersetzung der aristotelischen Ethik, unter dem Titel: Darstellung der verschiednen Moralsysteme von Aristoteles an bis auf Kant). — Dess. Betrachtungen über die allgemeinsten Grundsätze der Sittenlehre Bresl. 1799. 8.

Karl Heinr. Heydenreich's Propädeutik der Moralphilosophie nach Grundsätzen der reinen Vernunft. Leipz. 1794. 3 Thle. 8. (mehr abhandelnd als einleitend).

Geo. Wilh. Block's neue Grundlegung zur Philosophie der Sitten, mit beständiger Rücksicht auf die kantische. Braunschw. 1802. 8.

J. A. W. Gessner's Kritik der Moral. Leipz. 1802. 8.

Frdr. Schleiermacher's Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. Berl. 1803. 8.

Joh. Mich. Schmid, erstes Gesetz der Sittlichkeit. Dillingen, 1804. 8.

Geo. Mich. Klein's Versuch, die Ethik als Wissenschaft zu begründen. Rudolstadt, 1811. 8.

Nik. Möller, das absolute Prinzip der Ethik Leipzig, 1819. 8.

Sim. Erhardt's Grundlage der Ethik. Freib. im Br. 1821. 8.

Joh. Ant. Sulzer's Einleitung in die Moralphilosophie. Sulzbach, 1824. 8.

Joh. Heinr. Abicht's Versuch einer kritischen Untersuchung über das Willensgeschäft und einer darauf gegründeten Beantwortung der Frage: Warum gehen die moralischen Lehren bei den Menschen so wenig in gute Gesinnungen und Handlungen über? Frankf a. M. 1788. 8.

Vogel's Abhandlungen über den Vortrag der wissenschaftlichen Moral nach den Prinzipien der kritischen Philosophie, und über die höchsten Prinzipien der Moral. In Gabler's neuem theol. Journ.

Ueber Wissenschaft und System in der Ethik, von Müller. In Dess. und Böhme's Zeitschr. für Moral. B. 1. H. 2. Nr. 2. — In H. 1. Nr. 1.

findet sich auch eine Abhandlung von Böhme unter dem Titel: Giebt es eine Moral?

Joh. Chsti. Frdr. Meister über die Gründe der hohen Verschiedenheit der Philosophen im Ursatze der Sittenlehre bei ihrer Einstimmigkeit in einzelen Lehren derselben. Züllichau, 1812. 4. (Gekrönte Preisschrift, die als Zugabe eine ähnliche Untersuchung über die Verschiedenheit in Ansehung des obersten Rechtsgesetzes enthält).

b) In diese Klasse gehören folgende Schriften:

Mag. Dan. Omeisii ethica platonica. Altorf, 1696. 8. — Plato selbst hat seine Ansichten von der Tugend theils in den schon oben (§. 547. Anm.) angeführten Büchern über den Staat, theils in einigen andern Gesprächen, z. B. im Meno (περι αρετης) Euthyphro (περι ὁσιον) Charmides (περι σωφροσυνης) Laches (περι ανδριας) Lysis (περι φιλιας) so wie in den vornehmlich gegen die moralischen Grundsätze der Sophisten gerichteten Dialogen Gorgias, Protagoras, Euthydem ꝛc. entwickelt.

Aristotelis ethicorum ad Nicomachum II. X. gr. et lat. ed. *Petr. Victorius*. Florenz, 1547. 4. nachher oft wiederholt. — Commentarii in X II. *Aristotelis* de moribus, positis ante singulas declarationes graecis verbis auctoris iisdemque ad verbum latine expressis. Von Dems. Ebend. 1584. Fol. — Deutsch übers. und erläut. von Chsti. Garve. Bresl. 1798—1801. 2 Bde. 8. — Auch vergl. *Joh. Frdr. Glo. Delbrückii* diss. (praes. *Frdr. Aug. Wolf*): Aristotelis ethicorum nicomacheorum adumbratio accommodate ad nostrae philosophiae rationem facta. Halle, 1790. 8. — Die ethica magna, die ethica ad Eudemum und die Schrift de virtutibus et vitiis sind minder wichtig; auch ist es zweifelhaft, ob sie wirklich von Aristoteles, in dessen gesammelten Werken man sie findet, herrühren.

M. T. Ciceronis de finibus bonorum et malorum II. V. In Dess. Werken, auch oft besonders, z. B. von Joh. Aug. Görenz. Leipzig, 1813. 8. — Dess. Schrift von den Pflichten s. oben (§. 486. Anm. c).

Bened. de Spinoza ethica more geometrico demonstrata. Im 2. B. seiner Werke, herausg. von Paulus. Deutsch nebst Chsti. Wolff's Widerlegung. Frankf. u. Hamb. 1744. 8. Eine neuere Uebers. mit schätzbaren Anmerkk. (von Sch. H. Ewald) erschien zu Gera, 1790—1793. 2 Bde. 8. Auch als 2. u. 3. Th. von Spinoza's philoss. Schrr. Uebrigens enthält diese sogenannte Ethik fast das ganze spinozistische System.

Chsti. Wolffii philosophia moralis s. ethica. Halle, 1750. 4 Bde. 4. — Dess. vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen zur Beförderung ihrer Glückseligkeit. Halle, 1720. A. 7. 1743. 8.

Baumgartenii ethica philosophica. Halle, 1740. 8.

Chsti. Fürchteg. Gellert's moralische Vorlesungen, herausg. von Schlegel und Hoyer. Leipz. 1770. 2 Bde. 8.

Joh. Aug. Eberhard's Sittenlehre der Vernunft. N. A. Berl. 1786. 8.

Joh. Heinr. Abicht's neues System einer philosophischen Tugendlehre. Lpz. 1790. 8.

Karl Chsti. Ehrh. Schmid's Versuch einer Moralphilosophie. Jena, 1790. 8. A. 4. 1802—1803. 2 Bde. — Dess. Grundriß der Moralphilosophie. Jena, 1793 8.

Ludw. Heinr. Jakob's philosophische Sittenlehre. Halle, 1794. 8.

Joh. Chsti. Gli. Schaumann's Moral. Gießen, 1796. 8.

Imm. Kant's metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. Königsb. 1797. 8. A. 2. 1803. Auch als 2. Th. von Dess. oben (§. 486. Anm. c) angeführter Metaphysik der Sitten. — Vergl. J. A. Bergk's Reflexionen über Kant's mett. Anfangsgründe der Tugendlehre. Gera und Leipz. 1798. 8.

Joh. Chsto. Hoffbauer's Anfangsgründe der Moralphilosophie überhaupt und der Tugendlehre insbesondre. Halle, 1797. 8.

Joh. Gli. Fichte's System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre. Jena u. Leipz.

1798. 8. womit Dess. Bestimmung des Menschen (Berl. 1800. 8.) zu vergleichen.

Joh. Heinr. Tieftrunk's philosophische Untersuchungen über die Tugendlehre. Halle, 1798. 2 Thle. 8.

Henr. Kunhardti disciplina morum aptis philosophorum sententiis et ss. ll. dictis illustrata. Helmst. 1799. 8.

Saint-Lambert's Tugendkunst oder Universalkatechismus für alle Völker der Erde. Aus d. Franz. Leipz. 1799—1800. 3 Thle. 8.

A. Buchner's erste Grundsätze der Ethik. Landsh. 1807. 8.

Jak. Salat's Darstellung der Moralphilosophie. Landshut, 1810. 8. A. 2. in 2 Bden. Ebendas. 1813. und 1814. 8. A. 3. 1821. Dess. Grundlinien der Moralphilos. nach der 3. Aufl. seiner Darstellung derselben. München, 1827. 8.

Gli. Ernst Aug. Mehmel's Lehrbuch der Sittenlehre. Erlang. 1811. 8.

Glo. Ernst Schulze's philosophische Tugendlehre. Göttingen, 1817. 8.

Wilh. Traug. Krug's Aretologie oder philosophische Tugendlehre. Königsb. 1818. 8. (Auch als 2. Th. von Dess. Syst. der prakt. Philos.).

Jak. Frdr. Fries's Ethik oder die Lehren der Lebensweisheit. Heidelb. 1818. 8. (Auch als 1. Th. von Dess. Handb. der prakt. Philos.).

Glo. Wilh. Gerlach's Grundriß der philosophischen Tugendlehre. Halle, 1820. 8.

Wilh. Mart. Lebr. de Wette's Vorlesungen über die Sittenlehre. 2 Thle. in 4 Bden. Berl. 1823—4. 8.

Glo. Benj. Jäsche's Grundlinien der Ethik oder philos. Sittenlehre. Dorpat, 1824. 8.

c) Diese Schriften sind bereits oben (§. 486. Anm. c) angezeigt.

d) Hieher könnten gewissermaßen alle Schriften über die christliche Sitten- oder Tugendlehre gerechnet werden, weil darin Moral und Religion gleichsam verschmolzen. Da jedoch eine solche Tugendlehre das Gepräge der Positivität (§. 616) trägt, so gehören jene Schriften nicht zur philosophischen, sondern zur theo-

logischen Literatur. Wir führen also hier nur folgende Schriften an, welche vornehmlich das Verhältniß der Tugendlehre zur Religionslehre betreffen:

Heinr. Home's Versuch über die ersten Gründe der Sittlichkeit und der natürlichen Religion. A. d. Engl. mit Anmerkk. von Chsti. Günth. Rautenberg. Braunschw. 1768. 8.

(Joh. Heinr. Schulz) Erweis des himmelweiten Unterschieds der Moral von der Religion. Halle, 1788. 8. Gegenschrift von Karl Frdr. Bahrdt: Sonnenklare Unzertrennlichkeit der Religion und Moral. Halle, 1791. 8.

Detl. Joh. Wilh. Olshausen, Religion und Tugend in ihrem gegenseitigen Verhältnisse. Hamb. 1791. 8.

Chsti. Gfr. Tillingii diss. de religionis natura et indole ejusque cum moribus nexu. Leipz. 1791. 4.

Joh. Jac. Henr. Nastii progr. de mutuo nexu disciplinae moralis et doctrinae religionis, quantamque utraque vim habeat ad alteram. Stuttg. 1793. 4.

Jul. Aug. Ludw. Wegscheider über die von der neuesten Philosophie gefoderte Trennung der Moral von der Religion. Hamb. 1804. 8.

J. G. Heynig's Versuch, die Begriffe der Moral und Religion recht und fest zu bestimmen. Jena, 1820. 8.

J. A. W. Gestner's Demokrit, oder freimüthige Gespräche über Moral, Religion und andre Gegenstände. Leipz. 1803. 8.

Aug. Wilh. Neuber, Religion und Sittlichkeit. Altona, 1818. 8.

Frdr. Aug. Carus's Moral und Religionsphilosophie. Leipz. 1810. 8.

Geo. Mich. Klein's Darstellung der philosophischen Religions- und Sittenlehre. Bamb. u. Würzb. 1818. 8.

Joh. Rud. Wiß, Vorlesungen über das höchste Gut. Ein moralisches (zum Theil auch religioses) Handbuch für gebildete Leser. Tübingen, 1811. 8.

(Jenisch) Kritik des dogmatischen, idealistischen und hyperidealistischen Religions- und Moralsystems, nebst einem Versuche, Religion und Moral von philosophischen Systemen (auch von der philosophirenden Vernunft?) unabhängig zu begründen ꝛc. Lpz. 1804. 8.

Zeitschrift für Moral und Religionsphilosophie. Herausgeg. von C. F. Böhme und G. Ch. Müller. Altenburg, 1821. 8. (B. 1. H. 1. Erschien früher unter dem beschränktern Titel: Zeitschrift für Moral, in einigen Heften, welche auch zusammen den gemeinschaftlichen Titel führen: Förderung der Wissenschaft des sittlichen und religiosen Lebens).

Uebrigens gehören von den unter b angeführten Schriften alle diejenigen, welche die Pflichten gegen Gott in die Tugendlehre als Pflichtenlehre betrachtet aufnehmen, gleichfalls hieher.

e) Außer den beiläufig in den bisher angeführten Schriften enthaltenen Notizen dieser Art vergl.:

Nic. Hier. Gundlingii historia philosophiae moralis. Halle, 1706. 4. (Th. 1.).

G. Stolle's Historie der heidnischen Moral. Jena, 1714. 4.

John England's inquiry into the moral of ancients. Lond. 1735. 8. Deutsch von J. C. F. Schulz. Halle, 1776. 8.

J. Barbeyrac, histoire de la morale et du droit naturel. In Dess. Vorr. zu seiner franz. Uebers. von Puffendorf's Natur- und Völkerr. S. 15—132 (nach der Ausgabe: Basel, 1732. 4.). — Dagegen erschien: *Remy Ceillier*, apologie de la morale des pères de l'église contre les injustes accusations du sieur *J. Barbeyrac*. Paris, 1718. 4. Und dagegen vertheidigte sich dieser wieder in seinem traité de la morale des pères de l'église. Amsterd. 1728. 4.

Le Pileur d'Apligny, essais historiques sur la morale des anciens et modernes. Paris, 1772. 12.

Chsti. Gfr. Ewerbeck super doctrinae de moribus historia, ejus fontibus, conscribendae ratione et utilitate. Halle, 1787. 8.

Skizze einer Geschichte der Moral. In dem berl. Journ. für Aufklärung. B. 4. S. 117 ff.

Karl Frdr. Stäudlin's Abriß der Geschichte der Moral — zu verbinden mit Dess. oben (§. 95. Anm.) angeführter Gesch. und Geist des Skeptizismus ꝛc. — Dess. Geschichte der Moralphilosophie. Hannov. 1822. 8.

Chsto. Meiners's allgemeine Geschichte der ältern und neuern Ethik oder Lebenswissenschaft. Gött. 1800 u. 1801. 2 Thle. 8.

* * *

Henr. Jul. Scheurlii bibliographia moralis. Helmst. 1648. auch 1686. 8.

Casp. Gottschlingii bibliographia ethica. Leipz. 1701. 4.

J. C. Schelle, progr. de praecipuis moralis philosophiae scriptoribus. Leipz. 1708. 8.

Erster Abschnitt.

Reine Tugendlehre.

---

§. 619.

Elementarlehre und Methodenlehre.

Wieferne die Tugendlehre die sittlichen Begriffe und Grundsätze selbst entwickelt, durch welche das Wesen der Tugend und der daraus hervorgehenden Pflichten bestimmt ist, heißt sie schlechtweg Tugendlehre oder Ethik im engsten Sinne; wie-

ferne sie aber die Art und Weise durch Uebung in der Pflichterfüllung einen tugendhaften Charakter zu bilden zeigt, Tugendmittellehre oder Asketik. Jene kann auch ethische Elementarlehre, diese ethische Methodenlehre genannt werden. *)

*) Die Kasuistik ist kein besondrer Theil der Tugendlehre, wenigstens nicht der reinen. Denn die sogenannten Gewissensfälle (casus concientiae) entstehen erst durch Anwendung der sittlichen Vorschriften auf besondre Gegenstände im menschlichen Leben.

Erstes Hauptstück.

Reine ethische Elementarlehre.

---

§. 620.

Weitere Zerfällung.

Die sittlichen Begriffe und Grundsätze, welche diese Elementarlehre zu entwickeln hat, beziehen sich theils auf Tugend und Pflicht überhaupt, theils auf gewisse Arten derselben, indem Tugend und Pflicht verschiedne Gestalten annehmen und daraus eine Mehrheit von Tugenden und Pflichten erwachsen kann.

A. Von Tugend und Pflicht überhaupt.

§. 621.

Das Gewissen.

In jedem vernünftigen Wesen lässt sich in Be-

zug auf dessen Willenshandlungen eine bald gebietende oder billigende bald verbietende oder misbilligende Stimme vernehmen, welche die Stimme des Gewissens heißt. Dieses Gewissen ist nichts anders als das sittliche Bewusstsein (conscientia moralis) oder das Bewusstsein des Guten und Bösen (conscientia recti et pravi) d. h. das Bewusstsein einer Handlungsweise, welche die Vernunft für alle freie Willensäußerungen fodert und nach welcher auch beurtheilt wird, ob eine gegebne Handlung gut oder bös (§. 57. Anm.). Wiewohl nun dieses Bewusstsein bald mehr bald weniger klar sein kann, und daher der Entwickelung bedarf, so ist es doch wegen seiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit nicht als etwas Entstandnes oder gar Erkünsteltes, sondern als etwas Ursprüngliches anzusehn. Es ist daher die Grundlage der Sittlichkeit selbst (fundamentum moralitatis), indem ohne ein solches Bewusstsein von sittlicher Güte, wie von Tugend und Pflicht, gar nicht die Rede sein könnte. *)

*) Man kann das Gewissen auch das sittliche Gefühl nennen, weil es sich anfangs, wie alles geistige Leben, nur als Gefühl äußert (§. 46). Es soll aber nicht immer eine bloß dunkle Lebensregung bleiben, sondern zur Klarheit und Deutlichkeit erhoben werden; und eben dieß beabsichtet die Tugendlehre als Philosophie der Sittlichkeit oder als Wissenschaft vom Guten und Bösen. Sittlichen Geschmack kann man das Gewissen nur vergleichsweise nennen, da der Geschmack als solcher bloß auf das ästhetisch Wohlgefällige geht (§. 433 und 435. Anm.). Auch einen sittlichen Sinn oder sittlichen Trieb möchten wir es nicht nennen, wenn nicht Sinn soviel heißen soll als Gefühl (wie im lateinischen sensus moralis) und Trieb soviel als Antrieb (adhortatio, nicht instinctus), da Sinn und Trieb als solche in Ansehung des Guten und Bö-

sen keine Stimme haben (§. 47—49). Vergl. Ludw. Boclo's Apologie des moralischen Gefühls. Leipzig, 1813. 8. und die §. 618. Anm. a. angeführten Schriften von Gebhard, Jakob, Feder und Smith.

§. 622.

Das oberste Tugendgesetz.

Da die Handlungen vernünftiger Wesen nicht bloß äußerlich, sondern auch innerlich einstimmen sollen, damit sie absolut harmonisch seien (§. 55): so fodert die Vernunft für alle freie Willensäußerungen eine und dieselbe Handlungsweise. Sie fodert nämlich, daß jedermann bei allen seinen Handlungen sich selbst frage, ob die Maxime seines Willens (d. h. der subjektive Grundsatz, nach welchem er sich als Einzelwesen in seinem Handeln richtet) ein allgemeines Gesetz (d. h. ein objektiver Grundsatz für die Gesammtheit aller vernünftigen Wesen in ihrem Handeln) werden könne, so daß er dadurch weder mit sich selbst noch mit dem Willen andrer vernünftigen Wesen in Widerstreit gerathe. Denn außerdem würde jene Maxime und die nach ihr vollzogne Handlung nicht von allen vernünftigen Wesen gebilligt und befolgt werden können. Jene Foderung ist daher als das oberste Tugendgesetz oder als das höchste Pflichtgebot zu betrachten, und läßt sich kurzweg auch in der Formel aussprechen: Handle so, daß alle Maximen deines Willens sich als Gesetze für alle vernünftige Wesen offenbaren! *)

*) Man kann diesen Grundsatz auch das oberste Sittengesetz nennen. Dann muß aber dieser Ausdruck im engern Sinne genommen werden, weil die Rechts-

gesetze ebensowohl als die Tugendgesetze Sittengesetze im weitern Sinne heißen, wieferne sie den Naturgesetzen entgegenstehn (leges ethicae s. morales — leges physicae s. naturales). In einer andern Beziehung aber heißen jene auch natürliche Gesetze, wieferne sie nämlich den positiven entgegenstehn (§. 484 u. 616). — Die Formel, in welcher jenes Gesetz hier ausgesprochen worden, könnte auch noch kürzer so lauten: Handle durchaus deiner Würde als vernünftiges Wesen gemäß! Denn man handelt so nur dann, wenn man sich in den seinen Handlungen zum Grunde liegenden Maximen als Theilnehmer an einer Gesetzgebung für alle vernünftige Wesen darstellt und so die Autonomie seiner eignen Vernunft durch deren Einstimmung mit der allgemeinen oder, was ebensoviel heißt, mit der Urvernunft bewährt (§. 57). Andre Formeln (Handle konsequent — lebe der Natur gemäß — folge dem Gewissen oder dem sittlichen Gefühle — behandle die Menschheit nicht als Mittel, sondern als Zweck — strebe nach Vollkommenheit oder nach Glückseligkeit — gehorche dem Willen Gottes — huldige dem Absoluten u. s. w.) lassen sich hienach leicht beurtheilen. Man muß überhaupt die Gesetzesformel nicht mit dem Gesetze selbst verwechseln. Dieses ist nur eines; jene können sehr verschieden sein.

§. 623.

Moralismus und Immoralismus.

Durch die Anerkennung eines obersten Tugend- oder Sittengesetzes als eines reinen und formalen praktischen Grundsatzes, durch welchen die Vernunft ursprünglich (a priori) eine gewisse Handlungsweise als sittlichnothwendig setzt, ist zugleich anerkannt, daß es in Ansehung unsers Thuns und Lassens einen Unterschied zwischen dem Sittlichguten und dem Sittlichbösen gebe und dieser Unterschied sich mit Gewissheit bestimmen lasse. Hierauf be-

ruht auch der wissenschaftliche Gegensatz des Moralismus und des Immoralismus oder Antimoralismus, es mag nun dieser den Unterschied des Guten und Bösen leugnen (moralischer Indifferentismus) oder bezweifeln (moralischer Skeptizismus) oder nach bloßer Wahrscheinlichkeit bestimmen (moralischer Probabilismus). Denn wenn nach der letzten Ansicht alles gut ist, wofür sich ein wahrscheinlicher Grund anführen lässt (cujus reddi potest ratio probabilis), so dürfte nichts so bös sein, dem sich nicht der Anstrich des Guten geben ließe. Auch führt jedes Moralsystem, welches in äußern und zufälligen Umständen (z. B. in der Erziehung oder Staatsverfassung) den obersten Bestimmungsgrund der Sittlichkeit sucht, oder einen bloß empirischen und materialen Grundsatz (wie der moralische Sensualismus) an die Spitze der Tugendlehre stellt, nothwendig zum Immoralismus, wenn es folgerecht durchgeführt und auf das Leben übergetragen wird. *)

*) Der moralische Sensualismus im weitern Sinne begreift auch dasjenige Moralsystem unter sich, welches mit Ausschließung der Vernunftgesetzgebung sich bloß auf das sittliche Gefühl als einen Sinn und Trieb beruft, der das Sittliche unmittelbar wahrnehmen und erstreben soll (§. 621. Anm.). Dann gäb' es nur einen subjektiven Maßstab des Guten und Bösen, der nach Beschaffenheit der Subjekte so veränderlich und unsicher wäre, daß jeder auch das Böse für gut erklären könnte, wenn es sein Sinn so wahrnähme nnd sein Trieb so erstrebte. In der engern Bedeutuug aber versteht man unter dem moralischen Sensualismus dasjenige Moralsystem, welches das sinnliche Gefühl d. h. den Sinn für das Angenehme und den nach ihm strebenden Naturtrieb zur obersten Richtschnur nimmt. Es hat also gleichfalls nur einen subjektiven Maßstab des Guten und Bösen,

der aber um so unbrauchbarer ist, je leichter dann etwas Gutes um seiner Unannehmlichkeit willen für bös, und etwas Böses um seiner Annehmlichkeit willen für gut gehalten werden kann. Dieser moralische Sensualismus heißt Hedonismus, wenn er das bloße Vergnügen (ἡδονη) als den unmittelbaren Gegenstand sinnlicher Triebe oder Neigungen (§. 49), Eudämonismus aber, wenn er die Glückseligkeit (εὐδαιμονια) als den mittelbaren, durch Beihülfe des Verstandes zu berechnenden und zu verwirklichenden, Gegenstand derselben zum Ziele alles menschlichen Strebens macht (§. 61). Ein solches System sieht nur auf den erfahrungsmäßigen Stoff des menschlichen Handelns, stellt daher lauter empirische und materiale Grundsätze auf, welche nichts anders als Klugheitsregeln sind. Es müsste folglich ebenfalls alle Sittlichkeit vernichten, wenn nicht die Praxis oft besser wäre, als die Theorie, und daher den Menschen zur Inkonsequenz im Denken und Handeln verleitete. Daraus sind denn auch jene gemischten Moralsysteme entstanden, in welchen Sittlichkeit und Sinnlichkeit, Vernunft und Unvernunft, so wie die Bedeutungen der Wörter, Vergnügen, Glückseligkeit und Seligkeit, auf die seltsamste Weise durch einander laufen.

§. 624.

Die sittliche Nothwendigkeit.

Durch das oberste Tugend- oder Sittengesetz fodert die Vernunft eine gewisse Handlungsweise als nothwendig, weil sie schlechthin gut, ungeachtet ein vernünftiges Wesen als ein zugleich freies nicht dazu gezwungen werden kann (§. 58). Diese Nothwendigkeit, welche sich als ein Sollen in allen sittlichen Vorschriften ankündigt, heißt daher selbst die sittliche (necessitas moralis), zum Unterschiede von der natürlichen Nothwendigkeit, die mit jedem (mechanischen oder psychologischen) Zwange verknüpft und deren Ausdruck das Müssen ist (§. 492.

u. 497). Das Tugendgesetz heißt ebendarum ein unbedingtes Gebot (imperativus categoricus s. absolutus) oder ein apodiktisch-praktischer Grundsatz, da es nicht bedingungsweise etwas vorschreibt, folglich auch keine Ausnahme zulässt weder in Ansehung der Subjekte, welche nach demselben handeln sollen, noch in Ansehung der Gegenstände ihrer Handlungen, sobald nur diese Handlungen als freie gedacht werden können. *)

*) Kunstregeln, deren Anwendung eine besondre Geschicklichkeit fodert, haben nur individuale oder particulare Gültigkeit, nämlich für die, welche die Kunst eben ausüben wollen, und für das, was sie in künstlerischer Hinsicht thun. Sie heißen daher auch problematisch-technische Regeln. Klugheitsregeln haben zwar eine allgemeinere Gültigkeit, da sie sich auf einen Zweck beziehn, der sich bei allen Menschen voraussetzen lässt, nämlich ein möglichst angenehmes Leben. Sie heißen daher auch assertorisch-pragmatische Regeln. Da man aber um höherer Zwecke willen selbst auf das Leben mit allen seinen Annehmlichkeiten verzichten kann, so sind jene beiden Arten von Regeln, wieferne sie etwas gebieten, nur bedingte Gebote (imperativi hypothetici s. relativi), und können eigentlich nicht einmal praktische Grundsätze im strengen und eigentlichen Sinne heißen, da sie mit der Sittlichkeit nichts zu thun haben. — Daß es auch unbedingte und bedingte (kategorische und hypothetische) Verbote gebe, folgt hieraus von selbst. Denn ein Verbot ist nur ein negatives Gebot: Du sollst nicht ꝛc.

§. 625.

Verbindlichkeit und Pflicht.

Wieferne das Tugendgesetz eine gewisse Handlungsweise unbedingt gebietet, insoferne verbindet oder verpflichtet es uns zu irgend einem Thun und

lassen. Diese sittliche Verbindlichkeit (obligatio moralis) ist also das Verhältniß einer von der Vernunft als schlechthin nothwendig anerkannten Handlung zu einem Willen, dem dieselbe nicht vermöge der natürlichen Beschaffenheit des handelnden Subjektes nothwendig ist, oder die Nothwendigkeit einer an sich willkürlichen und insoferne zufälligen Handlung vermöge eines sittlichen Gesetzes. Eben diese Verbindlichkeit heißt auch Pflicht (officium) im eigentlichen Sinne, und eine Handlung heißt pflichtmäßig oder pflichtwidrig, je nachdem sie dem Tugendgesetze als einem Pflichtgebote entspricht oder widerspricht. *)

*) Wenn man die Kunst- und Klugheitsregeln als bedingte Gebote betrachtet (§. 624. Anm.), so kann man allerdings auch von ihnen sagen, daß sie uns zu einem gewissen Thun und Lassen verbinden oder verpflichten. Aber dieß ist keine Verbindlichkeit oder Pflicht im eigentlichen oder strengen, sondern nur im uneigentlichen oder weitern Sinne. Denn von jenen Regeln darf man sich nach Umständen gar wohl entbinden, von sittlichen Geboten aber nicht. Nur dann und sofern, als ein solches Gebot zur Kunst- oder Klugheitsregel hinzukommt und sie gleichsam in sich aufnimmt, wird sie eigentlich verbindend oder verpflichtend, wie wenn die Vernunft vom Künstler fodert, etwas Tüchtiges zu schaffen, folglich in seiner Kunst sich auch nach den bewährtesten Regeln derselben zu richten, und von jedem Menschen, sein Wohlsein nicht durch Unklugheit zu zerstören, folglich im Leben auch nach Klugheitsregeln zu handeln (wie die Schrift sagt: Seid klug wie die Schlangen, aber ohne Falsch wie die Tauben). Zuweilen fallen auch beide Arten von Vorschriften in Ansehung des Inhalts zusammen, wie beim Gesetze der Wahrhaftigkeit für den Geschichtschreiber als solchen und als Menschen. Der Grund der Vorschrift ist aber doch nach ihrer doppelten Beziehung verschieden.

§. 626.

Aktive und passive Verpflichtung.

Wieferne die praktische Vernunft als autonomisch gedacht wird, insofern ist sie das gesetzgebende Vermögen in uns, welches die sittliche Nothwendigkeit gewisser Handlungen bestimmt, mithin verpflichtet. Wiefern aber unser Wille nicht von selbst und durchaus auf das Sittlichgute gerichtet, also kein reiner Wille, sondern auch empirisch (durch Einwirkung der Erfahrungsgegenstände auf den sinnlichen Trieb und die in ihm begründeten Neigungen) bestimmbar, also ein pathologischer Wille ist, insoferne wird er verpflichtet, indem ihm eine von ihm abhangende Handlung als sittlich nothwendig bestimmt wird, selbst wenn er sie nicht wollte. Jenes ist die aktive, dieses die passive Verpflichtung. Beide liegen also in demselben Subjekte. Wird daher ein andres Wesen als uns verpflichtend betrachtet, so muß dieß ebenfalls als ein vernünftiges Wesen gedacht werden, mit dessen Vernunft die unsrige einstimmt und ebendarum unsern Willen auf dieselbe Weise verpflichtet. *)

*) Die aktive Verpflichtung kann außer uns gedacht werden

1. in Gott. Dann ist es die Urvernunft selbst, welche uns verpflichtet (§. 57) und eben durch unsre Vernunft uns zu erkennen giebt, was sie will. Darum heißt dieselbe auch der Wille Gottes, der aber nichts anders will, als das Gute.

2. in einem Menschen. Dann muß dieser als ein Vorgesetzter gedacht werden, welchem zu gehorchen uns unsre eigne Vernunft gebietet. Der eigentliche Verpflichtungsgrund liegt also doch wieder in uns selbst. Der fremde Wille verpflichtet uns dann nicht formal, in Ansehung jenes Grundes, sondern nur material,

in Ansehung des Stoffes zum Handeln, den er uns anweist. Daher soll man Gott, und also auch der Vernunft, mehr gehorchen, als den Menschen, wenn diese etwas Böses fodern. In sittlichen Dingen giebt es ebendarum keinen unbedingten (blinden) Gehorsam gegen Menschen; wenigstens kann ihn die Vernunft nicht billigen.

§. 627.

Sub: und Objekte der Pflicht.

Da nur solche Wesen als verpflichtet betrachtet werden können, welche Vernunft und einen freien, obwohl empirisch bestimmbaren, Willen haben, so gehören leblose, vernunftlose und reinvernünftige Wesen nicht zu den eigentlichen Pflichtsubjekten. Die ersten beiden sind nicht einmal des Gedankens der Pflicht als eines Bestimmungsgrundes ihrer Thätigkeit fähig. Die letzten aber müssten auch einen reinen Willen haben, der von selbst und durchaus das Gute wollte; folglich brauchten sie nicht erst dazu (weder durch sich noch durch Andre) verpflichtet zu werden. (Gott hat daher weder gegen sich noch gegen Andre irgend eine Pflicht). Die Pflichtobjekte sind zunächst Handlungen, zu welchen man verpflichtet ist, dann aber auch die Gegenstände, auf welche sich diese Handlungen beziehn. Diese Handlungen müssen jedoch als freie, folglich an sich mögliche und willkürliche Thätigkeiten gedacht werden. *)

*) Eine entweder schlechthin oder bedingt unmögliche Handlung als praktisch nothwendig zu denken, wäre widersinnig. Zum bedingt Unmöglichen gehört aber auch das sittlich Unmögliche d. h. das Böse. Daher sagte schon die Rechtslehre (§. 532. Anm. a und b): Ad impossibilia et turpia nemo obligatur. Unwillkürliche

Handlungen sind kein Gegenstand der Pflicht, weil alles Sollen sich bezieht auf ein mögliches Wollen oder Nichtwollen, als worin eben die Willkür besteht (§. 52. Anm.). Sobald aber der Wille auf eine übrigens unwillkürliche Handlung den geringsten Einfluß hat, so steht dieser Einfluß auch unter dem Begriffe der Pflicht.

§. 628.

Die sittliche Triebfeder.

Da die Foderungen der gesetzgebenden Vernunft mit den Foderungen der aus dem Naturtriebe hervorgehenden Neigung und Abneigung nicht immer zusammenstimmen, vielmehr beide uns oft nach entgegengesetzten Richtungen hinziehen: so bedarf es, um jenen das Uebergewicht zu geben, einer sittlichen Triebfeder (motivum — elater animi). Diese soll nämlich ein subjektiver Bestimmungsgrund zum Handeln sein, während das Gesetz uns als ein objektiver vorschwebt. Indem wir uns nun dasselbe als etwas durchaus Unverletzliches und Ehrwürdiges vorstellen, so entwickelt sich in uns ein beharrliches Gefühl der Achtung gegen das Gesetz (reverentia legis), welches Gefühl als eine das handelnde Subjekt durchdringende und belebende Gesinnung dasselbe immerfort antreibt, das Gesetz auch zu beobachten, mithin der Neigung oder Abneigung nicht gestattet, den Willen zu einer dem Gesetze widerstrebenden Handlungsweise zu bestimmen. Es wirkt also dann in der That als sittliche Triebfeder, und ist auch allein dazu tauglich, da jede andre bloß sinnliche Triebfeder, wie Hoffnung des Gewinns aus Befolgung, oder Furcht vor Schaden aus Uebertretung des Gesetzes, die Gesinnung eigennützig machen, mithin verunreinigen, auch nur eine äußere und zu-

fällige, folglich wandelbare Uebereinstimmung der Handlungen mit dem Gesetze hervorbringen würde. *)

*) Achtung ist ein gemischtes Gefühl, entspringend aus der Vorstellung eines persönlichen Werthes, der eine gewisse Ueberlegenheit über uns ankündigt. Es demüthigt und erhebt uns also zugleich. Personen werden nur um jenes persönlichen Werthes willen geachtet, der aber immer beschränkt und veränderlich ist, und darum auch die Achtung gegen sie. Das Gesetz der Vernunft hingegen ist der Ausdruck des höchsten persönlichen Werthes (der sittlichen Vollkommenheit) und darum auch Gegenstand einer unbeschränkten und unveränderlichen Achtung. Die Achtung gegen das Gesetz ist daher nichts anders als Achtung gegen die Vernunft und, in höchster Potenz, gegen Gott (die Urvernunft) als höchsten Gesetzgeber. Sie schließt die Liebe zum Gesetze nicht aus, sondern vielmehr ein, als Bedingung derselben. Denn alle menschliche Liebe muß sich auf Achtung gründen, wenn sie bestehen soll; und je lebendiger und dauerhafter die Achtung gegen das Gesetz ist, desto mehr Lust und Freude am Guten gewinnt das Gemüth. Einer reinen Liebe zum Gesetze wäre nur ein rein vernünftiges und rein wollendes Wesen fähig, in welchem das Gesetz keiner Neigung Abbruch thäte. Die Achtung gegen das Gesetz ist also kein pathologisches, sondern ein praktisches, wahrhaft sittliches Gefühl, und die Grundlage aller übrigen sittlichen Gefühle, der Selbachtung, der Schaam und Reue u. s. w. Als Triebfeder gedacht ist sie unbedingt und unbeschränkt, auch allgemeingültig für jedes vernünftige Wesen, das mit sinnlichen Begierden zu kämpfen hat. Welcher Mensch hat dieß aber nicht?

§. 629.

Gesetzlichkeit und echte Sittlichkeit.

Wenn und wieferne Handlungen mit dem Gesetze der Vernunft überhaupt zusammenstimmen, heißen sie gesetzlich oder gesetzmäßig (actiones

legales); wenn und wieferne sie aber mit ihm aus Achtung gegen dasselbe zusammenstimmen, echt-sittlich oder sittlichgut, auch sittlich im engsten Sinne (actiones morales sensu strictissimo). Bei diesen wird also vorausgesetzt, daß der sittlichen Handlungsweise auch eine sittliche Denkart oder Gesinnung zum Grunde liege, welche eben von der sittlichen Triebfeder abhangt (§. 628). Handlungen dieser Art heißen auch Handlungen aus Pflicht d. h. um der Pflicht willen, während die gesetzlichen bloß pflichtmäßig sind. *)

*) Die Handlungen aus Pflicht können auch Handlungen aus Liebe zum Guten genannt werden. Denn wer das Gesetz achtet und dadurch zur Erfüllung seiner Pflicht fortwährend bestimmt wird, wird auch immer williger dazu, und gewinnt nach und nach das Gesetz und die Pflicht und die sittliche Güte selbst lieb. Das freudige Rechtthun wird daher in einem solchen Gemüthe durch den Gedanken an die Pflicht keineswegs aufgehoben.

§. 630.

Die Tugend.

Wiewohl man jede Vollkommenheit, wodurch ein Wesen zur Erreichung gewisser Zwecke tauglich oder tüchtig wird, eine Tugend im weitern Sinne nennen und sonach logische, physische, ästhetische und ethische Tugend unterscheiden kann: so verdient doch nur die letzte den Namen der Tugend im eigentlichen Sinne (virtus sensu proprio). Diese ist also nichts anders als sittliche Vollkommenheit, wieferne sie sich durch gewissenhafte Pflichterfüllung bewährt. Gewissenhaft aber ist die Pflichterfüllung, wenn ihr aufrichtige und

innige Achtung gegen das Gesetz zum Grunde liegt. In dieser Gesinnung besteht also auch die eine und wesentliche Form der Tugend überhaupt; die verschiednen Arten aber, wie sich diese Gesinnung in Bezug auf gewisse Handlungsgegenstände äußert, geben diejenige Mannigfaltigkeit von Handlungsweisen, welche als besondre Tugenden (Wahrhaftigkeit, Mäßigkeit, Wohlthätigkeit ꝛc.) gedacht und benannt werden. *)

*) Die Stoiker unterschieden gewöhnlich eine logische, physische und ethische Tugend. S. des Verf. Geschichte der Philosophie alter Zeit §. 120. Die ästhetische, welche man noch hinzufügen könnte, ist nichts anders als Kunstfertigkeit (virtù — Virtuosität). Noch unstatthafter ist die Eintheilung der Tugend in die natürliche oder philosophische, die bürgerliche oder politische, und die christliche oder übernatürliche. Die letzte insonderheit, wiefern darunter eine durch Gottes unwiderstehliche Gnade gewirkte Tugend verstanden werden sollte, wäre gar keine, weil Tugend aus freier Willensbestimmung hervorgehen muß. Eben so wenig sind die sogenannten Temperaments- Familien- Standes- und Nazionaltugenden wahre Tugenden, sondern sie haben nur, wie jedes bloß äußerlich pflichtmäßige Verhalten, den Tugendschein — weshalb sie auch selbst mit Recht Scheintugenden heißen — und können daher, wie beim Heuchler, sogar mit einer bösen Gesinnung verbunden sein.

§. 631.

Die Heiligkeit.

Die sittliche Vollkommenheit idealisch gedacht heißt Heiligkeit (sanctitas). Diese kann aber nur einem unendlichen, mithin rein-vernünftigen Wesen zukommen, indem dasselbe auch einen reinen

Willen hat, der nie etwas andres will, als das Gute selbst und unmittelbar (§. 626). Dagegen ist die sittliche Vollkommenheit eines endlichen, mithin sinnlich-vernünftigen, Wesens jederzeit beschränkt, indem sein pathologischer Wille auch auf das Böse gerichtet sein kann, so daß es sich in einzelen Handlungsfällen, ungeachtet seiner Achtung gegen das Gesetz im Ganzen, doch Ausnahmen davon zu Gunsten der Neigung erlaubt. Gleichwohl ist die Heiligkeit auch für ein solches Wesen das Urbild, auf das es bei seinem Verhalten fortwährend hinblicken soll. Daher kann die Tugend auch für ein beständiges Streben nach der Heiligkeit erklärt werden. *)

*) Ebendarum läßt sich das Tugend- oder Sittengesetz auch in der Formel ausdrücken: Strebe nach der Heiligkeit! oder: Strebe nach Aehnlichkeit mit Gott! oder nach Art der Mystiker: Strebe nach Vereinigung mit Gott! — Diese (mehr religiosen als moralischen) Formeln setzen aber doch eine andre voraus, um zu wissen, worin die sittliche Vollkommenheit des Menschen eigentlich bestehe, weil dieser sonst nicht Gott als den Alleinheiligen zum Urbilde nehmen könnte. — Darf man aber auch wohl einen Menschen heilig nennen?

§. 632.

Gradbestimmung der Tugend.

Wer beständig nach der Heiligkeit strebt, muß in der sittlichen Vollkommenheit immerfort wachsen. Daher kann man die Tugend auch für eine zunehmende Fertigkeit im Guten (ἕξις, habitus, nicht bloße διαθεσις, dispositio animi) erklären, wiewohl diese Fertigkeit nicht als etwas bloß Angewöhntes (Mechanisches), sondern als etwas frei Er-

zeugtes (Autodynamisches) betrachtet werden muß. In dieser Beziehung erscheint die der Tugend zum Grunde liegende gute Gesinnung durch die im pflichtmäßigen Verhalten wahrnehmbare Wirksamkeit als intensive Größe, und eben dadurch wird die Tugend, als Eigenschaft eines in der Erfahrung gegebnen vernünftigen Wesens gedacht, einer Gradbestimmung fähig (§. 297). Diese Bestimmung ist jedoch stets mit großen Schwierigkeiten verknüpft. *)

*) Man hat nämlich dabei nicht bloß auf einzele tugendhafte Handlungen oder Tugenden, sondern auch auf die ganze Dauer des tugendhaften Verhaltens zu sehn; und selbst bei jenen kommt es nicht etwa bloß auf den Umfang der Handlungen an, sondern auch auf die ihrer Vollziehung entgegenstehenden Hindernisse und auf die dabei mitwirkenden Triebfedern. Uebrigens kann sowohl die Tugend eines und desselben Subjekts zu verschiednen Zeiten, als auch die Tugend verschiedner Subjekte mit einander verglichen werden, um den Grad derselben zu bestimmen.

§. 633.

Die Sünde.

Wenn jemand eine problematisch-technische Regel verletzt, so handelt er ungeschickt und begeht einen Fehler; verletzt er eine assertorisch-pragmatische Regel, so handelt er unklug und begeht eine Thorheit; verletzt er aber eine apodiktisch-praktische Regel, so handelt er unsittlich und begeht eine Sünde (§. 624. Anm.). Im letzten Falle wird also ein sittliches Gesetz übertreten. Wiche nun die Handlung bloß äußerlich und zufällig davon ab, so könnte sie bloß ungesetzlich oder gesetzwidrig (actio illegalis) heißen; wiche sie aber auch

innerlich d. h. aus Mangel an Achtung gegen das Gesetz davon ab, so hieße sie ganz eigentlich eine unsittliche oder sittlich-böse Handlung (actio immoralis sensu proprio). Vergl. §. 628 und 629. Eben eine solche Handlung nennt man auch eine Sünde in eigentlicher Bedeutung (peccatum sensu proprio). *)

*) Sünde bedeutet wohl ursprünglich eine Handlung die der Sühne bedarf, weil man sie als Beleidigung der Gottheit denkt. Gott beleidigen aber kann vernünftiger Weise nichts anders heißen, als das Gesetz der Sittlichkeit nicht achten, weil diese Nichtachtung einen Mangel an Achtung gegen Gott als höchsten Gesetzgeber einschließt. Sündigen kann also auch nichts anders heißen, als das Gesetz der Sittlichkeit aus Mangel an Achtung gegen dasselbe übertreten. Da aber ἁμαρτανειν und peccare oft soviel als fehlen oder nicht treffen (aberrare a scopo) bedeuten, so nimmt man auch die Ausdrücke sündigen und Sünde nicht immer im moralischen, sondern auch im technischen Sinne. Hier findet jedoch nur der erste statt.

§. 634.

Sündfähigkeit und Sündhaftigkeit.

Nur endliche moralische, also sinnlich-vernünftige Wesen, wie der Mensch, sind der Sünde fähig. Ihre Sündfähigkeit besteht nämlich darin, daß ihr Wille nicht rein, sondern pathologisch, mithin auch durch sinnliche Antriebe gegen das Gesetz bestimmbar ist (§. 626). Da diese Bestimmbarkeit zur Naturnothwendigkeit sinnlich-vernünftiger Wesen gehört, so ist sie an sich nichts Sündliches, sondern bloß der allgemeine subjektive Grund der Möglichkeit zu sündigen. Die Sündhaftigkeit aber ist ein wirkliches Behaftet- oder Beflecktsein von der

Sünde, durch Freiheit entstanden, also in der That etwas Sündliches. Denn wenn jemand sich durch sinnliche Antriebe gegen das Gesetz bestimmen lässt, da er doch vermöge der Freiheit seines Willens jenen Antrieben widerstehen konnte und sollte: so muß diese unterlassene Selbthätigkeit in der sittlichen Bestimmung seiner Handlungen auch als ein freier Akt betrachtet und dem Handelnden als etwas Sittlichböses zugerechnet werden. Ebendarum ist es aber auch unmöglich, den Ursprung der Sünde überhaupt oder die Entstehung des Bösen in der Welt zu erklären. *)

*) Da die Freiheit selbst für uns unbegreiflich ist (§. 58), so ist es auch alles, was als aus ihr entsprungen gedacht werden muß. Wir begreifen daher den Ursprung des Bösen so wenig, als den des Guten. Weil aber das Böse ein Anstoß für die Vernunft ist, so grübelt sie gern über den Ursprung desselben, und möcht' ihn lieber anderswo als in der selbst unbegreiflichen Freiheit suchen. Aber wo denn? In Gott als einem schlechthin guten Wesen kann sie nicht. Also vielleicht in einem schlechthin bösen, einem Ahriman, Satan, Beelzebub, Teufel, oder wie man es sonst nennen mag. Woher aber dieses böse Wesen? War es ursprünglich bös oder ward es erst bös? und wie oder wodurch? — Lauter unbeantwortliche Fragen, welche die Vernunft, wenn sie dieselben gleichwohl beantworten will, in unauflösliche Widersprüche verwickeln und sie am Ende doch nöthigen, zur Freiheit ihre Zuflucht zu nehmen. Nur das Eine lässt sich wohl annehmen, daß in der Beschränktheit endlicher Wesen der letzte Grund ihrer Sündhaftigkeit liege. Da aber das ursprüngliche Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen oder der Hervorgang von jenem aus diesem für uns, selbst im Endlichen Befangene, ein unerforschliches Geheimniß ist (§. 335. Anm.), so ist es vergeblich, den Ursprung des Bösen enträthseln zu wollen. Indeß vergl.:

Ist ein böses Urwesen anzunehmen, oder kann es unter vernünftigen Geschöpfen Gottes ein oder mehre absolut böse Wesen geben? — Braunschw. Journ. 1790. St. 6.

Geo. Bern. Bilfingeri commentationes philosophicae de origine et permissione mali, praecipue moralis. Frankf. u. Leipz. 1724. 8.

John Clarke's inquiry into the cause and origin of evil. London, 1720—1. 2 Bde. 8.

Joh. Frdr. Herbart's Gespräche über das Böse. Königsb. 1817. 8.

Isph. Schiestl's Gespräch über den Ursprung des Guten und Bösen. Sulzbach, 1818. 8.

B. H. Blasche, das Böse im Einklange mit der Weltordnung dargestellt, oder neuer Versuch über den Ursprung, die Bedeutung, die Gesetze und Verwandtschaften des Uebels. Leipzig, 1827. 8.

Außerdem enthalten auch die in der Religionslehre anzuführenden Schriften über die Theodizee, so wie Erhard's Apologie des Teufels, Daub's Judas Ischarioth, und andre Schriften der Art, viele hieher gehörige Untersuchungen. — (Wegen einer angeblichen Erbsünde in den Menschen s. §. 691).

§. 635.

Bosheits- und Nachlässigkeitssünden.

Wenn unsittliche Handlungen unmittelbar aus einer bösen, den Entschluß zur That selbst bestimmenden, Gesinnung hervorgingen, so heißen sie **vorsätzliche** oder **Bosheitssünden** (peccata prohaeretica); wenn sie aber nur mittelbar aus einem dem Entschlusse zur That vorhergehenden Mangel an Achtung gegen das Gesetz entsprangen, so heißen sie **unvorsätzliche** oder **Nachlässigkeitssünden** (peccata negligentiae). Ob jedoch eine gegebne unsittliche Handlung zur ersten oder zweiten

Klasse gehöre, lässt sich nur mit Wahrscheinlichkeit beurtheilen. *)

*) Die Bosheitssünden werden auch peccata dolosa, und die Nachlässigkeitssünden peccata mere culposa genannt, welche Benennungen aus der Rechtslehre (§. 543) entlehnt sind. Auch kann mit einem aus der positiven Theologie entlehnten Ausdrucke jede Bosheitssünde eine Todsünde, desgleichen eine Sünde wider den heiligen Geist genannt werden. Die Eintheilung der Nachlässigkeitssünden in Sünden der Unwissenheit, der Unbesonnenheit, der Unachtsamkeit und der Uebereilung, ist schwankend. Schwachheitssünden sind nichts anders als Nachlässigkeitssünden, weil diese mehr aus Schwäche der sittlichen Kraft als aus bösem Willen hervorgehn. In welche Klasse gehören aber die sogenannten Schoßsünden?

§. 636.

Begehungs- und Unterlassungssünden.

Wenn unsittliche Handlungen einem Verbote widerstreiten, so heißen sie Begehungssünden (peccata commissionis), weil etwas geschahe, was nicht geschehen sollte; wenn sie aber einem Gebote widerstreiten, so heißen sie Unterlassungssünden (peccata omissionis), weil etwas nicht geschahe, was geschehen sollte. Da sich indeß jedes sittliche Gesetz sowohl als Verbot wie als Gebot darstellen lässt, so ist dieser Unterschied von keiner Bedeutung. *)

*) Auch ist es falsch, daß die Begehungssünden immer vorsätzliche, und die Unterlassungssünden immer unvorsätzliche seien (§. 635). Denn die Bosheit kann sich ebensowohl im Unterlassen, als die Nachlässigkeit im Begehen zeigen.

§. 637.

Das Laster.

Wenn die Sündhaftigkeit eines sinnlich-vernünftigen Wesens so stetig und herrschend ist, daß sie sich durch immer wiederkehrende unsittliche Handlungen offenbart, so heißt sie Lasterhaftigkeit (vitiositas). Unter dem Laster überhaupt (vitium in genere) ist also die zur Fertigkeit gewordene sündhafte Handlungsweise, unter einem Laster insonderheit aber (vitium in specie) die bestimmte Art zu verstehn, wie sich eine solche Handlungsweise in Bezug auf gewisse Gegenstände äußert (Völlerei, Wollust, Geitz ꝛc.). *)

*) Die Fertigkeit im Bösen ist ebenso wie die Fertigkeit im Guten (§. 632) stets auf die Freiheit zu beziehn, so daß, wenn jemand ein Sklave des Lasters heißt, seine Sklaverei als freiwillig anzusehn, weil er die Fesseln jeden Augenblick abwerfen könnte, wenn er nur ernstlich wollte.

§. 638.

Gradbestimmung des Lasters.

Wie man im Guten zunehmen kann, so auch im Bösen. Es erscheint also die dem Laster zum Grunde liegende böse Gesinnung durch die im pflichtwidrigen Verhalten wahrnehmbare Wirksamkeit als intensive Größe, und ebendadurch wird das Laster, als Eigenschaft eines in der Erfahrung gegebnen vernünftigen Wesens gedacht, einer Gradbestimmung fähig (§. 297). Diese Bestimmung ist jedoch ebenfalls mit großen Schwierigkeiten verknüpft (§. 632). *)

*) Man hat nämlich auch hier nicht bloß auf einzele la-

sterhafte Handlungen oder Laster, sondern auf die ganze Dauer des lasterhaften Verhaltens zu sehn. Uebrigens erhellet hieraus, daß der stoische Lehrsatz von der Gleichheit aller Tugenden, wie aller Sünden und Laster, sich nur auf das Formale derselben oder die zum Grunde liegende (gute oder böse) Gesinnung beziehen lässt — in welcher Hinsicht es eigentlich nur Eine Tugend und Eine Sünde oder Ein Laster giebt. Sobald man aber in materialer Hinsicht eine Mehrheit von sittlichen und unsittlichen Handlungsweisen unterscheidet, muß man auch einen Gradunterschied derselben zugeben. Nur Sündchen (peccatilla) im jesuitischen Sinne kann es ebensowenig geben, als sittlich-gleichgültige Handlungen (adiaphora), sobald diese Handlungen als Erzeugnisse der Freiheit betrachtet werden können. Denn alsdann sind alle Handlungen eines vernünftigen Wesens von der in ihm herrschenden (guten oder bösen) Gesinnung durchdrungen, so daß ebendadurch die scheinbar gleichgültigste Handlung ein sittliches Gepräg erhält. In Bezug auf die gesetzliche Bestimmbarkeit der Handlungen aber kann es wohl im Leben einzele Fälle geben, wo das Gesetz weder gebietet noch verbietet, mithin erlaubt d. h. dem Belieben des Handelnden überlässt, dieses oder jenes zu thun. Aber auch dann erscheint die Handlung nur in materialer Hinsicht als gleichgültig.

§. 639.

Verhältniß der Tugend und des Lasters.

Die Tugend verhält sich zum Laster nicht (nach Aristoteles in seiner Ethik an Nikom. II, 5 ff.) wie ein bloßes Mittelmaß im Handeln (μεσοτης) zu den Abweichungen davon durch ein Zuviel (κατ' ὑπερβολην) oder ein Zuwenig (κατ' ελλειψιν). Denn es giebt sittliche Handlungsweisen, die nicht als die Mitte zwischen zwei Aeußersten, und unsittliche, die nicht als Abweichungen von jener

Mitte betrachtet werden können. — Auch ist das Laster nicht die bloße Verneinung der Tugend, sondern das positive Gegentheil derselben, indem dadurch an die Stelle der Tugend etwas Andres gesetzt wird, was sie aufhebt. *)

*) Untugend wird nur im mildernden Sinne gesagt, wenn eine Handlungsweise noch nicht das Gepräge der Lasterhaftigkeit offen an sich trägt, oder wohl gar bloß den Wohlstand verletzt (ungesittet ist). Ein gänzlicher Mangel der Tugend aber würde schon als Annäherung zum Laster zu betrachten sein, wenn jener Mangel nicht etwa, wie bei Kindern, in der Unreife des Alters seinen natürlichen Grund hätte.

§. 640.

Verwandschaft der Tugenden und der Laster.

Da es im Grunde nur Eine Tugend und Ein Laster giebt (§. 630 und 637), so stehen alle Tugenden sowohl als alle Laster unter sich in einer genetischen Verwandtschaft. Denn sie stammen aus einer und derselben Wurzel, jene aus einer guten, diese aus einer bösen Gesinnung. Indessen stehen manche Tugenden, wie manche Laster, in einer nähern Verwandtschaft mit einander, treten daher öfter als Andre in Verbindung und erzeugen einander. Unter den Lastern aber kann es auch solche geben die einen Gegensatz bilden und daher gewöhnlich nicht an einem nnd demselben Subjekte angetroffen werden. *)

*) Vergl.: Heinr. Gli. Tzschirner's Abhandl. de virtutum et vitiorum inter se cognatione. Wittenb. 1805. 4. und weiter ausgeführt in Dess. Versuch über die Verwandtschaft der Tugenden und der Laster. Leipz. 1809. 8. Hier wird diese Verwandtschaft in die ethische, die anthropologische und

die genetische eingetheilt, wieferne sie entweder in den Grundsätzen oder in den Naturanlagen oder darin begründet ist, daß eine sittliche Beschaffenheit die andre erweckt. Im Grunde aber ist alle Verwandtschaft genetisch.

§. 641.

Verdienst und Schuld.

Die Handlungen sinnlich-vernünftiger Wesen können theils einen äußern und bedingten (relativen), theils einen innern und unbedingten (absoluten) Werth oder Unwerth haben, je nachdem sie theils als nützlich oder schädlich, theils als sittlich oder unsittlich, als gut oder bös schlechthin betrachtet werden. In beiderlei Hinsicht kann einem solchen Wesen Verdienst und Schuld (meritum et reatus s. culpa) beigelegt werden. Wenn und wiefern aber dessen Handlungen an sich d. h. um ihres innern und unbedingten Werths oder Unwerths willen gebilligt oder gemisbilligt werden, dann und soferne wird ihm Verdienst und Schuld in sittlicher Bedeutung oder sittliches Verdienst und sittliche Schuld beigelegt. *)

*) Unschuld wäre eigentlich das Mittlere, Verdienst- und Schuldlosigkeit. Bewahrung der Unschuld aber wäre schon verdienstlich, wieferne sie aus der Freiheit, aus wirklicher Achtung gegen das Gesetz hervorginge.

§. 642.

Schätzung des Verdienstes und der Schuld.

Das Verdienst und die Schuld eines sinnlich-vernünftigen Wesens in sittlicher Beziehung ist einer Schätzung fähig d. h. der Größe nach bestimmbar. Diese Schätzung hangt ab von der in-

tenſiven Quantität der ſittlichen Thätigkeit eines ſolchen Weſens, wie ſie ſich in der ganzen Dauer ſeines bis zu einem gewiſſen Zeitpunkte gegebnen Daſeins ankündigt, iſt aber eben darum für uns ſehr unſicher. Auch iſt das Verdienſt und die Schuld eines ſolchen Weſens, als eines endlichen, ſelbſt endlich d. h. in jedem gegebnen Zeitpunkte dem Grade nach beſchränkt. Denn es kann ſich während ſeines ganzen Daſeins in unendlich vielen Abſtufungen ſowohl dem Ideale der ſittlichen Vollkommenheit annähern als auch von ihm entfernen, je nachdem es im Guten oder im Böſen wächſt. *)

*) Unendliches Verdienſt könnte nur dem Heiligen oder Gott beigelegt werden — wenn hier überhaupt von Verdienſt die Rede ſein könnte — weil er eben ſelbſt das Ideal der Sittlichkeit iſt (§. 631). Unendliche Schuld aber würde nur ein Weſen haben, welches, wie der Teufel, als ſchlechthin oder durchaus bös gedacht würde (§. 634. Anm.). Denn da ein ſolches Weſen nichts als Böſes thäte, weil es an dieſem ſelbſt und unmittelbar ſeine Luſt und Freude hätte und daher auch Andre ſtets zum Böſen zu verführen ſuchte, ſo wär' es gleichſam das Ideal der Unſittlichkeit ſelbſt, und hätte gar kein Verdienſt, ſondern lauter Schuld. Da aber auch der laſterhafteſte Menſch das Böſe nicht thut, wenn es ihm gar keinen Vortheil bringt, mithin das Böſe ihm bloß etwas relativ Gutes iſt, ſo kann man ihm auch keine unendliche Schuld beilegen. Dem Tugendhaften hingegen alles Verdienſt abſprechen, hieße ſeinen Handlungen allen ſittlichen Werth, mithin ihm ſelbſt auch den Muth zum Fortſchreiten im Guten rauben. Stolz auf ſein Verdienſt kann er jedoch nie ſein, weil er die Beſchränktheit ſeiner Tugend und alſo auch ſeines Verdienſtes ſehr wohl kennt.

§. 643.

Sittliche Zurechnung.

Die ſittliche Zurechnung unterſcheidet ſich

von der bloß rechtlichen (§. 512) nicht allein dadurch, daß bei jener die Handlungen auf das Tugendgesetz bezogen werden, um ihren innern Werth oder Unwerth zu bestimmen, sondern es folgt hieraus auch, daß die sittliche Zurechnung sowohl eine Zurechnung zum Verdienste als eine Zurechnung zur Schuld, und daß dabei auf die ganze Größe des Verdienstes und der Schuld, soweit dieselbe erkennbar, Rücksicht zu nehmen sei. Im Uebrigen muß auch hier zuvörderst die Zurechnungsfähigkeit (Imputativität) der Handlungen bestimmt werden, ehe die wirkliche Zurechnung zum Verdienste oder zur Schuld stattfinden kann. Daher kann fremdes Verdienst so wenig als fremde Schuld zugerechnet werden. *)

*) Sollte diese Art der Zurechnung stattfinden, so müsste sich Verdienst und Schuld von einem Subjekte auf das andre übertragen lassen, wie etwa äußeres Eigenthum seinen Besitzer vertauschen kann. Verdienst und Schuld in sittlicher Bedeutung ist aber das innerste Eigenthum einer Person und kann nur dadurch von andern Personen sich an- oder zugeeignet werden, daß sie die Gesinnung und Handlungsweise jener Person in sich aufnehmen. Außerdem würde sich derjenige einer groben und in sittlicher Hinsicht sehr gefährlichen Täuschung hingeben, welcher glaubte, er dürfe sich nur irgend ein fremdes Verdienst zurechnen, um damit seine eigne Schuld zu tilgen.

§. 644.

Das sittliche Gericht als inneres.

Wenn jemand nicht bloß in Ansehung seines äußern Freiheitsgebrauchs im Wechselverkehre mit Andern nach Rechtsgesetzen (§. 544), sondern in Ansehung seines gesammten Verhaltens nach Tu-

gendgesetzen gerichtet wird, so heißt das Gericht ein sittliches (forum ethicum). Die Stätte dieses Gerichts ist vorerst bloß innerlich, nämlich im Gewissen (§. 621.) Denn indem wir uns ursprünglich einer Handlungsweise bewusst sind, welche die Vernunft für alle freie Willensäußerungen fodert, so können wir nach derselben auch unmittelbar unsre eigne Handlungen als gut oder bös beurtheilen, und uns dadurch unsers sittlichen Werths oder Unwerths bewusst werden, so wie auch die Folgen bestimmen, welche unser Verhalten nach der Idee einer sittlichen Weltordnung, wo das Physische mit dem Moralischen durchgängig zusammenstimmt, haben müsste (§. 62). In dieser Beziehung erscheint das Gewissen als sittliche Urtheilskraft und heißt daher auch der innere Richter. *)

*) Nicht bloß das Vermögen, sondern auch der oft unwiderstehliche Antrieb, sich selbst zu richten, wird zuweilen Gewissen genannt, wie wenn man sagt, das Gewissen sei in einem Menschen erwacht, es verfolge und quäle den Menschen. Daher der Ausdruck Gewissensbisse, und der Mythos von den Furien oder Rachgöttinnen. Je öfter man nun von jenem Vermögen Gebrauch macht, und diesem Antriebe folgt, desto mehr Fertigkeit erlangt man auch im Richten seiner selbst. Untrüglich aber ist der innere Richter nicht. Denn das Gesetz wird nicht immer klar und deutlich gedacht, und die Anwendung desselben auf alle Fälle und Gegenstände ist unsicher, wenn die Urtheilskraft überhaupt nicht geübt genug ist. Daher kann es auch ein ungewisses, zweifelhaftes und irrendes Gewissen geben. Ebendaher kommen die Gewissensskrupel, und die Unterschiede des engen und weiten, empfindlichen oder kräftigen und unempfindlichen oder ohnmächtigen, feinen oder zarten und groben oder rohen Gewissens. Gut uod bös aber heißt das Gewissen, je nachdem

es unsre Handlungen billigt oder misbilligt. Gewissenhaft und gewissenlos heißt dagegen der Mensch, je nachdem er den Regungen des Gewissens folgt oder nicht. Ohne Gewissen ist also kein Mensch, aber handeln kann der Mensch, als wenn er kein Gewissen hätte. Hieraus versteht sich von selbst, was ein ruhiges oder unruhiges, freudiges oder trauriges, wachendes oder schlafendes, vorhergehendes, begleitendes oder nachfolgendes, antreibendes, zulassendes oder abmahnendes, belehrendes, anklagendes, entschuldigendes, rechtfertigendes, lossprechendes, verdammendes, auch beschönigendes Gewissen sei.

§. 645.

Das sittliche Gericht als äußeres.

Es läßt sich aber auch ein sittliches Gericht außer uns denken, wieferne wir annehmen, daß von einem andern moralischen Wesen unser gesammtes Verhalten und der davon abhängige sittliche Werth oder Unwerth unsrer Person beurtheilt und die diesem Urtheile angemessenen Folgen in einer sittlichen Weltordnung bestimmt werden. Ist jedoch schon der innere Richter nicht untrüglich in seinen Aussprüchen, so kann noch weniger ein äußerer so gedacht werden, wenn man nicht voraussetzt, daß dieser ein unendliches vernünftiges und freies Wesen und daß alle endliche vernünftige und freie Wesen der Gerichtbarkeit desselben, als der höchsten und letzten, unterworfen seien. *)

*) Ein sittlicher Richter müsste nämlich nicht bloß durchaus unparteiisch, sondern auch allwissend sein, um die innersten und geheimsten Bestimmungsgründe aller Handlungen zu kennen. Da diese kein Mensch (nicht einmal in Bezug auf sich selbst, geschweige in Bezug auf

Andre) vollständig und genau kennt, so ist Gott allein ein untrüglicher sittlicher Richter und sein Richterstuhl das einzige sittliche Gericht von voller Zuständigkeit (forum ethicum absolutae competentiae).

§. 646.

Sittliche Vergeltung.

Da die sittliche Zurechnung sich sowohl auf Verdienst als auf Schuld bezieht (§. 643), so muß die sittliche Vergeltung nicht, wie die rechtliche (§. 545), bloß als Bestrafung, sondern auch als Belohnung gedacht werden. Sie läßt sich aber so nur in einer übersinnlichen Ordnung der Dinge oder in einem sittlichen Gottesreiche denken, weil alles, was in der uns hier umgebenden sinnlichen Ordnung der Dinge geschieht, sich entweder gar nicht oder doch nur sehr unvollkommen auf Verdienst und Schuld beziehen läßt, so daß nie und nirgend eine durchgängige Zusammenstimmung des Physischen mit dem Moralischen erscheint. Auch soll niemand eine beliebige Vergeltung seines eignen oder eines fremden Verhaltens fodern oder erwarten, vielweniger diese Erwartung als Bestimmungsgrund in seinen Willen aufnehmen, weil man dann weder das Gesetz wahrhaft achten noch das Gute aufrichtig lieben könnte. Eine sittliche Vergeltung läßt sich daher nur vertrauensvoll hoffen. *)

*) Die Idee einer sittlichen Vergeltung führt unausbleiblich auf den Gedanken an Gott und Unsterblichkeit (§. 63 und 64). Weil aber dieß Gegenstände des Glaubens sind, so hat davon die Religionslehre weiter zu handeln. Hier ist nur noch zu bemerken, daß die natürlichen Folgen guter und böser Handlungen bloß analogisch als sittliche Vergeltung betrachtet

werden, und daß selbst diese Betrachtungsart auf der Annahme beruht, die gesammte Natur sei das Werk eines heiligen Willens, und eben deswegen stehe alles, was dem Menschen begegne, in einer gewissen Beziehung auf Verdienst oder Schuld, wiewohl diese Beziehung uns meist ein Geheimniß ist. Immer aber hat die Tugend ihren Lohn, wie das Laster seine Strafe, in sich selbst, so daß es innerlich (wenn auch nicht äußerlich) dem Guten stets wohl und dem Bösen stets übel ergeht.

B. Von den Arten der Tugend und Pflicht.

§. 647.

Objektiver Unterschied.

Die Tugenden und Pflichten lassen sich zuerst eintheilen in Ansehung der Gegenstände, worauf sich eine tugendhafte Gesinnung und also auch eine pflichtmäßige Handlungsweise beziehen kann. Es kann sich nämlich dieselbe beziehen entweder auf uns selbst oder auf andre Wesen außer uns, deren Dasein praktisch, oder im Leben, selbst dann vorausgesetzt werden müsste, wenn jemand theoretisch oder in der Spekulazion jenes Dasein bezweifelte, da die Vorstellung von einer Außenwelt und solchen in ihr begriffenen Wesen, die uns mehr oder weniger ähnlich, sich unsrem Bewusstsein mit unabweislicher Nothwendigkeit aufdringt. Hierauf beruht also der Unterschied der Selbpflichten und der Anderpflichten, so wie derjenigen Tugenden, welche aus der gewissenhaften Erfüllung dieser beiden Pflichtarten entspringen. *)

*) Diese Tugenden hat die Sprache nicht im Allgemei-

nen, sondern nur im Besondern mit gewissen Namen bezeichnet, wie sich in der Folge zeigen wird.

§. 648.

Pflichten gegen uns selbst.

Indem das Tugendgesetz uns erstlich gegen uns selbst verpflichtet, sagt es gleichsam zu jedem, der sich seiner Würde als ein vernünftiges und freies Wesen bewusst ist: Achte dich selbst und behandle folglich auch dich selbst jener Würde gemäß! Dieser Satz ist daher das Prinzip aller Selbpflichten. Nach dem Begriff einer solchen Pflicht ist der Handelnde mit einer doppelten Persönlichkeit bekleidet, einmal als Theilnehmer an der allgemeinen Gesetzgebung der Vernunft, sodann als sich in Bezug auf sich selbst dieser Gesetzgebung Unterwerfender. Der Umfang dieser Pflichten ist sonach völlig bestimmt, weil ihr Gegenstand bloß das Ich oder das eigne Selbst des Verpflichteten ist. Auch können diese Pflichten nicht erzwungen werden. *)

*) Sie sind also insgesammt bloße Tugend- oder Gewissenspflichten. Denn es findet in Ansehung ihrer bloß eine innere Nöthigung durch das Gewissen oder das Tugendgesetz statt. Zwangspflichten sind nur die Rechtspflichten, welche sich stets auf Andre als berechtigte Subjekte beziehn (§. 495 und 497). Diejenigen Sittenlehrer also, welche (wie Klotzsch in seinem Versuch einer moralischen Anthropologie, S. 63) keine Selbpflichten zulassen wollen, weil man nur insoferne gegen jemanden verpflichtet sein könne, als man einer von uns selbst verschiednen Person etwas zu leisten schuldig sei, beschränken den Begriff der Pflicht auf einen zu engen Kreis.

§. 649.

Pflichten gegen Andre.

Indem das Tugendgesetz uns zweitens auch gegen Andre als vernünftige und freie Wesen, mithin als Wesen von gleicher Würde mit uns selbst, so wie die Andern gegen uns verpflichtet, sagt es gleichsam zu Allen: Achte jeden Andern als ein vernünftiges und freies Wesen und behandle ihn auch dieser seiner Würde gemäß! Dieser Satz als Prinzip aller Anderpflichten setzt aber voraus, daß wir mit Andern in einem solchen Lebensverhältnisse, wodurch wir auf sie und sie auf uns wirken können, folglich in einer realen Gemeinschaft stehen, weshalb diese Pflichten auch Gemeinschaftspflichten heißen können. Ihr Umfang ist daher zwar nicht so bestimmt, wie jener der Selbpflichten; aber es erhellet doch hieraus, daß nur diejenigen vernünftigen und freien Wesen, welche in Wechselwirkung begriffen sein können, als gegen einander verpflichtet zu betrachten sind. Auch sind diese Pflichten nur zum Theil erzwingbar. *)

*) Nämlich die, welche sich auf die Rechte Andrer beziehn; aber selbst diese werden in der Tugendlehre gleich allen übrigen Pflichten als solche betrachtet, die man um des Gewissens willen, mithin auch dann, wenn sie nicht erzwungen werden könnten, erfüllen soll, wodurch sie eine weit höhere Bedeutung erhalten. Es erhellet aber zugleich hieraus, daß es für uns als Menschen keine Pflichten im eigentlichen Sinne gegen untermenschliche und übermenschliche Wesen geben könne. Jene (zu welchen alle vernunftlose Naturdinge gehören) haben keine Würde, der gemäß wir sie behandeln sollen; wir sollen sie aber unsrer eignen Würde gemäß behandeln, haben also Selbpflichten in

Bezug auf sie. Auch können sie durch ihre Verbindung mit vernünftigen Wesen, also mittelbar, Gegenstände von Anderpflichten werden. Gegen übermenschliche Wesen aber (zu welchen die gesammte Geisterwelt mit Einschluß der Seelen der Verstorbenen gerechnet werden müsste, wenn wir davon Kenntniß hätten) giebt es so lange keine Pflichten für uns, als wir mit ihnen in keinem erweislichen Lebensverhältnisse stehn. — Ob und wiefern es Pflichten gegen Gott gebe, hat die Religionslehre zu untersuchen, indem diese alles, was wir zu thun und zu lassen haben, als Pflicht gegen Gott betrachtet. — Daß es gegen Andre gar keine Pflichten gebe, könnte nur dann folgerecht angenommen werden, wenn man eudämonistisch alles Thun und Lassen nur auf eignes Wohlsein bezöge (§. 623. Anm.).

§. 650.

Subjektiver Unterschied.

Die Tugenden nnd Pflichten lassen sich ferner eintheilen in Ansehung der subjektiven Grundsätze oder Maximen, wodurch sich eine tugendhafte Gesinnung und also auch eine pflichtmäßige Handlungsweise aussprechen kann. Sie kann sich nämlich aussprechen entweder durch die Maxime, alles zu lassen, wodurch den Zwecken der vernünftigen Natur in uns selbst und Andern Abbruch geschehen würde, oder durch die Maxime, alles zu thun, wodurch jene Zwecke befördert werden. Denn da jene Zwecke als Zwecke der Vernunft immer gut sein müssen, so müssen es auch diese Maximen sein; sie sind folglich geeignet, auch als objektive Grundsätze für die Gesammtheit aller vernünftigen Wesen oder als allgemeine Gesetze zu gelten (§. 622). Hierauf beruht der Unterschied der Gerechtigkeitspflichten und der Gütigkeits-

pflichten, so wie derjenigen Tugenden, welche aus der gewissenhaften Erfüllung dieser beiden Pflichtarten hervorgehn. *)

*) Diese Tugenden werden im Allgemeinen mit denselben Namen bezeichnet, wie jene Pflichten: Gerechtigkeit und Gütigkeit; im Besondern aber erhalten sie auch andre Namen, wie die Folge lehren wird.

§. 651.

Pflichten der Gerechtigkeit.

Das Prinzip dieser Pflichten ist also der Satz: Unterlaß alles, was den Zwecken der vernünftigen Natur in dir und Andern Abbruch thun würde! Dieser Satz kann daher auch das Gesetz der Gerechtigkeit heißen, welches als ein ethisches oder Tugendgesetz das juridische oder Rechtsgesetz (§. 494) zwar in sich aufnimmt, aber auch erweitert oder weit mehr als dieses aussagt. Denn es fodert als innern Bestimmungsgrund des Willens Achtung gegen die vernünftige Natur überhaupt, und geht daher auf das eigne Subjekt des Willens ebensowohl als auf fremde Subjekte. *)

*) Daher ist die Gerechtigkeit als Tugend gedacht weit mehr als bloße Rechtlichkeit im Wechselverkehre mit Andern, indem der Tugendhafte auch innerlich gegen jeden, sich selbst mit eingeschlossen, gerecht ist; und ebendaher steht Gerechtigkeit oft für Tugend überhaupt. (*Εν δε δικαιοσυνῃ συλληβδην πασ' αρετη 'στι.* Theognis). Die Pflichten der Gerechtigkeit aber sind zwar dem Prinzipe nach negativ, indem dieses die Gestalt eines Verbotes hat; in der Ausübung jedoch können sie auch als positiv erscheinen.

§. 652.

Pflichten der Gütigkeit.

Das Prinzip dieser Pflichten ist der Satz: Thue alles, was die Zwecke der vernünftigen Natur in dir und Andern befördern kann! Dieser Satz kann daher auch das Gesetz der Gütigkeit heißen, welches rein ethisch oder ein bloßes Tugendgesetz ist, da die Rechtslehre nichts von Gütigkeit weiß, sondern nur auf das Erzwingbare geht (§. 497). Die Gütigkeit soll sich aber gleich der Gerechtigkeit auf Achtung gegen die vernünftige Natur überhaupt gründen; weshalb aus dem Gesetze derselben ebenfalls sowohl Selbpflichten als Anderpflichten hervorgehn. *)

*) Die Gütigkeit, als eine von der Gerechtigkeit verschiedne Tugend gedacht, ist etwas andres als sittliche Güte; denn diese umfasst auch die Gerechtigkeit. Doch heißen die hieher gehörigen Verbindlichkeiten oft auch Pflichten der Güte, desgleichen Liebespflichten, besonders wieferne sie auf Andre gehn; und ihre Erfüllung wird gewöhnlich für verdienstlicher gehalten, als die Ausübung der Gerechtigkeitspflichten, weil dort der gute Wille gleichsam sichtbarer hervortritt. Dem Prinzipe nach sind diese Pflichten positiv, da jenes die Form eines Gebotes hat; in der Ausübung aber nehmen sie oft ein negatives Gepräge an. Uebrigens könnte man beide Prinzipien in der Formel zusammenfassen: Behandle die vernünftige Natur in Dir und Andern nie als bloßes Mittel, sondern stets zugleich als Zweck! Denn der erste Theil dieser Formel deutet auf Gerechtigkeit, der zweite auf Gütigkeit.

§. 653.

Die Haupttugenden.

Wenn alle Pflichten der Tugendlehre theils in

Selb- und Anderpflichten (§. 647) theils in Gerechtigkeits- und Gütigkeitspflichten (§. 650) zerfallen, und wenn die Tugend sich nur durch gewissenhafte Pflichterfüllung bewährt (§. 630): so lassen sich vier Haupttugenden (virtutes cardinales) als allgemeine sittlich-gute Handlungsweisen unterscheiden, welche alle übrige Tugenden unter sich befassen, nämlich:

1. Gerechtigkeit gegen sich selbst,
2. Gerechtigkeit gegen Andre,
3. Gütigkeit gegen sich selbst,
4. Gütigkeit gegen Andre.

Doch lassen sich dieselben auch auf zwei, Gerechtigkeit und Gütigkeit, zurückführen, welchen dann Ungerechtigkeit und Ungütigkeit oder Lieblosigkeit als die beiden Hauptlaster (vitia cardinalia) und als die Wurzeln alles Bösen entgegenstehn. *)

*) Schon Plato nahm vier Haupttugenden an: Σοφια (φρονησις, νους), σωφροσυνη, ανδρεια, δικαιοσυνη (de rep. IV. p. 428. de legg. III. p. 688. XII. p. 963. Opp. T. II. ed. Steph.). Eben so Cicero mit den Stoikern: Solertia in perspiciendo vero, justitia cum liberalitate conjuncta, fortitudo seu animi magnitudo, modestia seu temperantia (de off. I, 5); welcher Ansicht auch neuere Sittenlehrer, obwohl zum Theil mit einigen Veränderungen, gefolgt sind (z. B. Clodius in seiner Abhandlung de virtutibus, quas cardinales appellant. Commentat. I. et II. Die letzte auch mit dem besondern Titel: Excursus in Galeni libellum, quod mores animi corporis temperamenta sequantur. Leipz. 1815 u. 1818. 4. und Klotzsch in seinem Versuch einer moralischen Anthropologie, S. 46 ff.). Manche brachten auch diese Ansicht mit der Lehre von den vier Temperamenten, den vier Elementen und deren vier Grundeigenschaften (kalt, warm, feucht, trocken), den vier

Jahreszeiten, Lebensaltern, Weltgegenden, Hauptwinden u. s. w. in Verbindung; wobei denn freilich (die mit entfernten Aehnlichkeiten spielende Willkür ungerechnet) zuletzt alles Moralische in ein bloß Physisches verwandelt wird.

§. 654.

Reine und angewandte Pflichten.

Wenn ein Tugendgesetz nur eine gewisse Handlungsweise überhaupt als sittlich-nothwendig bestimmt, mithin bloß formal ist, so heißt die dadurch gebotne Pflicht eine reine (officium purum), wie die Pflicht gerecht oder gütig zu sein (§. 651 und 652). Wenn aber ein solches Gesetz einen Gegenstand oder Fall bestimmt, in Bezug auf welchen nach jener Weise gehandelt werden soll, mithin zugleich material ist, so heißt die dadurch gebotne Pflicht eine angewandte (officium adplicatum), wie die Pflicht ein anvertrautes Gut herauszugeben oder einem Nothleidenden zu helfen. Alle Pflichten in wirklichen Lebensverhältnissen sind also angewandte; die reinen kennt nur die Wissenschaft. *)

*) Daher ist auch jedes Tugendgesetz, dessen wir uns im Leben als eines besondern Pflichtgebotes bewusst werden, nicht bloß formal, sondern zugleich material; denn wir handeln immer in Bezug auf einen gewissen Zweck oder Gegenstand, durch welchen ein bestimmter Stoff der Handlung (materia actionis) gegeben ist. Nur soll der sittliche Bestimmungsgrund des Willens zum Handeln nicht von diesem Stoffe, sondern davon hergenommen sein, daß es vernunftmäßig, gerade so und nicht anders zu handeln. Sonst wäre das Gesetz bloß material, mithin kein eigentliches Tugendgesetz, sondern nur eine empirische Klugheitsregel (§. 623 und 624).

§. 655.

Vollkommne und unvollkommne Pflichten.

Wenn ein Tugendgesetz als ein angewandtes Pflichtgebot die sittliche Handlungsweise in Bezug auf das Materiale der Handlung durchgängig oder für alle Fälle zureichend bestimmt, so heißt die dadurch gebotne Pflicht eine vollkommne oder (richtiger) vollkommen bestimmte (officium perfectum s. perfecte determinatum). Wenn es aber jene Handlungsweise in derselben Beziehung nur im Allgemeinen oder auf eine für jede und für die ganze Handlung unzureichende Weise bestimmt, so heißt die dadurch geborne Pflicht eine unvollkommne oder (richtiger) unvollkommen bestimmte (officium imperfectum s. imperfecte determinatum). Bei dieser ist entweder der Gegenstand selbst oder das, was in Ansehung seiner gethan oder gelassen werden soll, nur überhaupt angedeutet, so daß im gegebnen Falle der Anwendung des Gesetzes der Handelnde nach anderweiten Gründen noch eine Wahl anzustellen hat, folglich ein gewisser Spielraum in der Pflichterfüllung übrig bleibt. Daher heißen die vollkommnen auch Pflichten von enger, die unvollkommnen aber Pflichten von weiter Verbindlichkeit. *)

*) Jene fallen ins Gebiet der Gerechtigkeit, diese in das der Gütigkeit. Denn gerecht kann man immer nur auf eine, gütig auf sehr verschiedne Art sein. Es fragt sich daher jedesmal: Was soll eigentlich geschehen, und wie geschieht es am besten? z. B. wenn von Unterstützung der Nothleidenden die Rede. Darauf bezieht sich auch der von einigen alten, besonders stoischen, Sittenlehrern gemachte Unterschied zwischen κατορθωμα, recte factum, und καθηκον, honestum s. decorum, obwohl καθηκον auch oft die Pflicht über-

haupt bedeutet. Daher nannten Manche auch jede sittlich-gute Handlung, wieferne sie schlechthin geboten ist, eine vollkommne Pflicht (καθ. τελειον) und, wenn sie vollzogen, eine rechte Handlung (κατορθωμα), hingegen eine an sich bloß erlaubte (zwischen der gebotnen und verbotnen gleichsam in der Mitte stehende) Handlung, die aber nach Umständen auch zur Pflicht werden kann (wie Reden und Schweigen) eine mittlere Pflicht (καθ. μεσον, off. medium). *Cic.* de off. I, 2. vergl. mit de fin. III, 17. und *Stob.* ecl. II. p. 158. ed. Heer. Auch s. oben §. 638. Anm. — Uebrigens ergiebt sich hieraus von selbst, daß es vollkommne Pflichten gegen uns selbst sowohl als gegen Andre gebe, daß also dieselben nicht einerlei mit den Rechts- oder Zwangspflichten seien, und daß ebendarum die Tugendlehre sich nicht auf die unvollkommnen Pflichten allein zu beschränken habe.

§. 656.

Streit der Pflichten.

Wenn in einem gegebnen Handlungsfalle zwei Pflichten dergestalt zusammentreffen, daß sie nicht zugleich erfüllt werden können, daß also die Erfüllung der einen die Erfüllung der andern ganz oder theilweise aufhebt, so heißt dieses Pflichtverhältniß ein Streit der Pflichten (pugna s. collisio officiorum). Ein solches Verhältniß kann nicht zwischen reinen, sondern nur zwischen angewandten Pflichten stattfinden (§. 654). In dergleichen Fällen geht dann die vollkommne Pflicht der unvollkommnen vor (§. 655). Wenn aber jene oder diese mit einander streiten sollten, so geht vor, bei sonst gleichen Umständen, die Selbpflicht der Anderpflicht, die Pflicht, welche auf das Ganze geht, der auf den Theil des Ganzen bezüglichen, und die im größern Umfange oder mit wahrscheinlicherem Erfolge

zu erfüllende Pflicht derjenigen, wo dieß minder stattfindet. *)

*) Die moralische Kollision, von welcher hier die Rede, ist also nicht ein Widerstreit der Neigungen und der Pflichten, sondern ein Widerstreit der Pflichten selbst unter einander. Dieser Widerstreit ist eigentlich bloß scheinbar, weil in jedem gegebnen Handlungsfalle nur Eine bestimmte Handlungsweise sittlich nothwendig sein kann. Wiefern es aber doch so scheint, als wenn das Gesetz zwei nicht zugleich erfüllbare Foderungen an den Handelnden machte, und dieser dann die eine, eben jetzt allein gültige, der andern, sonst auch gültigen, vorzieht, insofern erscheint jene als die höhere, diese als die niedere Pflicht. Darum ist auch der von den Sittenlehrern gemachte Unterschied zwischen höhern und niedern Pflichten durchaus relativ und empirisch. In absoluter und transzendentaler Hinsicht (der reinen Idee nach) sind alle Pflichten einander gleich, weil sie alle aus einer und derselben Quelle (dem Vernunftgesetze) fließen. Vergl.:

Dan. Boethii diss. de collisione officiorum necessitatis et conscientiae. Upsal, 1787. 8.

Joh. Gfr. Pfannenberg über moralische Kollisionen. In der deut. Monatsschr. 1794. B. 2. S. 261 ff.

Karl Aug. Schaller's Versuch einer einfachen Bestimmung der Prinzipien, nach welchen in der Moral Kollisionsfälle entschieden werden müssen. Im Halle'schen Journ. für Prediger. 1808. B. 54. St. 1. Nr. 2. S. 36 ff.

Auch können die kasuistischen Schriften der Theologen verglichen werden (z. B. Loy's kasuist. Magaz.), da die meisten Gewissensfälle (casus conscientiae) aus der Kollision der Pflichten hervorgehn.

Zweites Hauptstück.

Reine ethische Methodenlehre.

---

§. 657.

Aufgabe dieser Methodenlehre.

Da ein sinnlich-vernünftiges Wesen keinen reinen, sondern einen pathologischen Willen hat (§. 626), so kann sich ein tugendhafter Charakter in ihm nur allmählich durch gewisse Uebungen und Hülfsmittel bilden; weshalb auch diese Methodenlehre eine Asketik oder Tugendmittellehre heißt (§. 619). Es muß daher gewisse Bedingungen geben, von welchen die Bildung eines tugendhaften Charakters abhangt. Diese Bedingungen sind also vorerst aufzusuchen und nachzuweisen.

§. 658.

Ursprüngliche Bedingung der Tugend.

Da der Trieb von Natur nach Befriedigung strebt, so begehrt er nothwendig das Angenehme und verabscheut eben so nothwendig das Unangenehme (§. 49). Ein sinnlich-vernünftiges Wesen steht also in Ansehung dieses ganz unwillkürlichen Begehrens und Verabscheuens unter dem Gesetze der Naturnothwendigkeit. Wenn nun eine Foderung des Triebes mit einer an den Willen gerichteten Foderung der Vernunft in Widerstreit käme und der Wille genöthigt wäre zu wollen, was der Trieb begehrt, und nicht zu wollen, was der Trieb verabscheut: so könnte vom Sollen oder von der Pflicht und also auch von der Tugend als einem pflichtmäßigen Verhal-

ten aus Achtung gegen das Vernunftgesetz nicht einmal die Rede sein. Folglich ist die Freiheit des Willens als ein Vermögen der Selbbestimmung zum Handeln nach sittlichen Vorschriften die ursprüngliche und erste Bedingung der Tugend, und der Glaube daran schon um deswillen nöthig, damit man ernstlich nach sittlicher Vollkommenheit streben könne (§. 58). *)

*) Der moralische Fatalismus oder die Meinung, daß der Mensch im Moralischen sowohl als im Physischen vom Schicksale als einer unbedingten Naturnothwendigkeit beherrscht werde, hebt die Tugend selbst auf, und macht daher auch alle Tugendübung unnütz. Bevor also die Asketik irgend ein Tugendmittel empfehlen kann, fodert sie von jedem, der es brauchen soll, den Glauben an seine Freiheit, trotz allen dagegen von Seiten der Spekulazion erhobnen Zweifeln. Vergl. übrigens auch §. 323. und die in der Anmerkung zu demselben angeführten Schriften.

§. 659.

Anderweite Bedingung der Tugend.

Ungeachtet aber ein sinnlich-vernünftiges Wesen der ursprünglichen Anlage nach frei und ebendadurch zur Tugend berufen ist, so hat es doch, weil es in sittlicher sowohl als jeder andern Hinsicht unter dem Gesetze der allmählichen Entwickelung steht, mit gewissen Hindernissen zu kämpfen, welche der Aeußerung seines freien Willens in Befolgung des Tugendgesetzes oder in gewissenhafter Pflichterfüllung entgegenstehn. Diese Hindernisse entspringen theils aus gewissen natürlichen Bestimmungen des Subjektes (dem sogenannten Naturell, wozu auch das Temperament gehört) theils aus solchen Bestimmungen, die es nach und nach unwillkürlich ange-

nommen hat (wozu insonderheit die durch Gewohnheit erzeugten Dispositionen des Gemüths gehören). In der Entfernung dieser Hindernisse besteht daher die zweite Bedingung der Tugend; und nur in Bezug auf diese Bedingung, welche aber die erste immer wieder voraussetzt, ist die Tugend lehr- und lernbar. *)

*) Ueber die Frage, ob die Tugend gelehrt und gelernt werden könne, vergl. insonderheit Plato's Gespräche: Meno und Protagoras, und das erste Gespräch des Aeschines: *Περι αρετης, ει διδακτον.* Wenn in dem ersten dieser Gespräche zuletzt behauptet wird, die Tugend sei ein göttliches Geschenk, so kann dieß nur insoferne gelten, als man Vernunft und Freiheit selbst als göttliche Geschenke betrachtet, und zugleich annimmt, daß Gott als moralischer Weltregent den Menschen auch in seinem Streben nach der Tugend unterstütze. Dieser Glaube an einen göttlichen Beistand in der Tugendübung soll also nur den Muth beleben, aber nicht den Glauben an die Freiheit aufheben, welches der Fall sein würde, wenn man sich jenen Beistand als eine unwiderstehliche Gnade (gratia irresistibilis) denken, oder annehmen wollte, daß Gott nach einem unbedingten Rathschlusse vorherbestimmt habe, wer selig oder verdammt, also auch tugendhaft oder lasterhaft, werden solle (praedestinatio per absolutum dei decretum). Dieß wäre ja im Grunde auch nichts anders als moralischer Fatalismus (§. 658. Anm.), welcher in strenger Folgerichtigkeit unausbleiblich zum Immoralismus oder Antimoralismus führt (§. 623.). Ebendarum lässt sich auch nicht annehmen, daß der Eine vor dem Andern mit einem besondern Genie zur Tugend ausgestattet sei, wenn gleich die natürliche Sinnes- oder Gemüthsart des Einen besser sein kann, als die des Andern, so daß eine sittlichgute Gesinnung oder Denkart dort sich leichter entwickelt, als hier. Diejenige Virtuosität aber, welcher Genie zum Grunde liegt, ist etwas ganz Andres (§. 630. Anm. vergl. mit §. 445 und 446).

§. 660.

Hindernisse der Tugend.

Diese Hindernisse sind entweder nächste, d. h. solche Umstände, welche in unmittelbarer Beziehung auf den Willen stehn, so daß sie durch eine fehlerhafte Bestimmung desselben die Pflichterfüllung erschweren und das handelnde Subjekt vom Wege der Tugend ablenken können — oder entfernte, d. h. solche Umstände, welche die erste Art von Hindernissen herbeiführen und dadurch mittelbarer Weise einen nachtheiligen Einfluß auf die Willensbestimmung gewinnen können.

§. 661.

Nächste Hindernisse der Tugend.

Als solche sind zu betrachten:

1. Mangel- oder Fehlerhaftigkeit der Begriffe und Grundsätze, welche sich auf das Sittliche beziehn, und der Kenntniß von dem Stoffe unsrer Handlungen;

2. Ungeübtheit der Urtheilskraft in der Anwendung sittlicher Begriffe und Grundsätze auf gegebne Gegenstände und Handlungsfälle;

3. Unempfindlichkeit des moralischen Gefühls und damit gewöhnlich verknüpftes Uebergewicht des physischen. *)

*) Die Wirksamkeit dieser Hindernisse der Tugend kann noch bedeutend verstärkt werden, wenn zu denselben in religioser Hinsicht eine abergläubige oder auch eine ungläubige Denkart hinzukommt. Denn Aberglaube und Unglaube sind für die Sittlichkeit auf gleiche Weise

gefährlich. Vergl. §. 85. und die in der Anmerkung zu demselben angeführten Schriften.

§. 662.

Entfernte Hindernisse der Tugend.

Als solche sind alle die äußern Umstände zu betrachten, wodurch die nächsten Hindernisse theils veranlasst, theils in ihrer nachtheiligen Wirksamkeit auf die Willensbestimmung verstärkt werden können. Sie sind daher unendlich mannigfaltig, wechseln mit den Verhältnissen des Lebens, und lassen sich nicht vollständig aufzählen. *)

*) Hauptmomente sind in dieser Hinsicht die körperliche Beschaffenheit, Erziehung und Unterricht, Umgang und Beispiel, so wie alle Arten von geselligen Verbindungen, welche eben so oft zum Bösen als zum Guten reizen und daher der Bildung eines tugendhaften Charakters sehr hinderlich werden können.

§. 663.

Tugendmittel.

Alles was eine sittlichgute Gesinnung und Handlungsweise durch Gegenwirkung gegen die bisher angezeigten Hindernisse der Tugend befördern kann, ist als ein Hülfsmittel der Tugend zu empfehlen. Es kann aber jene Gegenwirkung entweder darin bestehn, daß man die Hindernisse ganz zu entfernen, oder darin, daß man wenigstens ihrem nachtheiligen Einflusse auf die Willensbestimmung vorzubeugen sucht. *)

*) Die zweite Art der Gegenwirkung ist immer möglich, die erste aber nicht, weil die äußern Umstände und

Verhältnisse, unter denen wir leben, nicht nach unsrem Belieben eingerichtet, also auch die in ihnen liegenden Hindernisse der Tugend nicht völlig hinweggeräumt werden können.

§. 664.

Tugendmittel in Bezug auf die nächsten Hindernisse.

In dieser Beziehung (§. 661) sind folgende asketische Regeln zu beobachten:

1. Berichtige und erweitere deine sittliche Erkenntniß so viel als möglich, in formaler sowohl als materialer Hinsicht!

2. Prüfe oft (wenn auch nicht immer zu derselben Zeit) deine eignen (so wie auch fremde) Handlungen nach ihrem innern (vergleichungsweise auch äußern) Werthe, um deine moralische Urtheilskraft zu schärfen und deinen ganzen sittlichen Zustand kennen zu lernen (nosce te ipsum)!

3. Unterdrücke nie die Regungen des Gewissens, es mahne dich vor oder nach der Handlung, und wage nichts auf die Gefahr zu sündigen (quod dubitas ne feceris)! *)

*) Wieferne das Religiose mit dem Moralischen genau zusammenhangt, ist auch die Läuterung und Befestigung der religiosen Ueberzeugung als ein Tugendmittel zu betrachten, indem dadurch dem Aberglauben und Unglauben entgegengewirkt wird (§. 661. Anm.).

§. 665.

Tugendmittel in Bezug auf die entfernten Hindernisse.

In dieser Beziehung (§. 662) giebt es nur die eine asketische Regel: Strebe nach möglichster Unabhängigkeit von solchen äußern Umständen, welche

auf die Willensbestimmung nachtheilig einfließen könnten! Dadurch entsteht diejenige Selbständigkeit des Geistes in Ansehung des Handelns, welche man zum Unterschiede von der ursprünglichen Willensfreiheit (§. 658) die erworbne Freiheit (libertas adquisita) nennt. *)

*) Die Zurückziehung aus der Welt, um in der Einsamkeit sich selbst und wenigen auserlesnen Freunden zu leben, kann zwar in dieser Beziehung auch noch empfohlen werden. Nur ist dieses Mittel nicht in allen Lebensverhältnissen anwendbar, und der Gebrauch desselben darf auch nicht so übertrieben werden, wie es von Einsiedlern und Mönchen geschahe. Denn das Einsiedlerleben (eremitismus) und Klosterleben (monachismus) ist der geselligen Bestimmung des Menschen entgegen und hat auch seine eigenthümlichen sittlichen Gefahren.

§. 666.

Allgemeine Folgerung.

Der Gebrauch aller Tugendmittel oder die Tugendübung überhaupt (*ασκησις ηθικη*, exercitatio moralis) hat demnach keinen andern Zweck, als der sittlichen Beschaffenheit eines sinnlich-vernünftigen Wesens nach und nach immer mehr Lauterkeit, Stärke, Ausbreitung und Dauer zu geben und so einen tugendhaften Charakter zu bilden, der sich nur durch Hoheit, Einstimmung und Kraft der Gesinnungen (Adel der Seele) im Handeln unter allen Lebensverhältnissen bewähren kann.

Zweiter Abschnitt.

Angewandte Tugendlehre.

§. 667.

Elementarlehre und Methodenlehre.

Wieferne die bisher aufgestellten sittlichen Begriffe und Grundsätze auf die in der Erfahrung gegebnen Lebensverhältnisse des Menschen näher bezogen werden, heißt die Wissenschaft eine angewandte Tugendlehre oder anthropologische Moral (§. 617), und zerfällt, wie die reine, in eine Elementarlehre und Methodenlehre oder in Ethik (im engsten Sinne) und Asketik (§. 619). Sie hat jedoch jene Lebensverhältnisse nur im Allgemeinen zu erwägen, indem sie die eigentliche Anwendung ihrer Vorschriften auf das Leben in seinen Besonderheiten und Einzelheiten jedem Menschen selbst überlassen muß. *)

*) Die sogenannte ethica specialis et specialissima bleibt also hier ausgeschlossen, da die Eigenthümlichkeiten der Menschen nach Zeit, Ort und gesellschaftlicher Lage so unendlich mannigfaltig sind, daß die Wissenschaft sie nicht vollständig umfassen kann. Vergl. Ideale für alle Stände, oder Moral in Beispielen. Aarau, 1819. 8.

Erstes Hauptstück.

Angewandte ethische Elementarlehre.

---

§. 668.

Der Mensch als praktisches Wesen.

Indem die Natur den Menschen an die Spitze aller organischen Wesen auf der Erde stellte (§. 372 und 377), so zeigt er sich in praktischer Hinsicht zuerst als ein thierisches Wesen, ausgerüstet mit verschiednen Gliedern, Kräften und Trieben, welche sich theils auf Erhaltung seiner selbst, theils auf Erhaltung seiner Gattung, theils auf gesellige Verbindung mit seines Gleichen beziehn. Aus dieser Anlage zur Thierheit (Animalität) entwickelt sich eine bloß sinnliche (instinktartige) Selbliebe und Menschenliebe. Als menschliches Wesen (im engern Sinne) aber zeigt er sich theils dadurch, daß er als ein denkendes, und durch Regeln in Bezug auf gedachte Zwecke bestimmbares Wesen bei Befriedigung der natürlichen Triebe durch Nachdenken über die Folgen seiner Wirksamkeit und durch Vergleichung seines Zustandes mit dem Zustande andrer Menschen geleitet werden, theils dadurch, daß er als ein vernünftiges und freies Wesen sich weit über alles Sinnliche erheben, in sich selbst ein Gesetz seiner Handlungen finden und aus Achtung gegen dieses Gesetz sich und andre Menschen als Theilnehmer an derselben Gesetzgebung achten kann. Aus dieser Anlage zur Menschheit (Humanität) entwickelt sich theils eine verständige (reflektirende) theils eine vernünftige (moralische) Selbliebe und Menschenliebe. *)

*) Die letzte Art der Liebe, welche aus Achtung entspringt und mit dieser aufs innigste verbunden ist, kann man auch die praktische nennen, die beiden ersten aber, welche in sinnlichen Neigungen oder dem natürlichen Streben des Menschen nach dem Angenehmen und Nützlichen wurzeln, unter dem Titel der pathologischen zusammenfassen. Die Anlage zur Thierheit ist aber an sich nichts Böses, vielweniger eine Anlage zum Bösen, sondern wie alles Natürliche gut. Daher soll auch der Mensch seine Thierheit nicht ausrotten — was ohnehin nicht möglich — sondern nur dergestalt beherrschen, daß sie den Zwecken der Menschheit keinen Abbruch thue. — Mit Nutzen kann hier noch eine in moralisch-anthropologischer Hinsicht merkwürdige Lebensbeschreibung verglichen werden, welche den doppelten Titel führt: Sind die Menschen, im Ganzen genommen, moralische Wesen, oder sind sie bloße Naturprodukte? oder: Geschichte eines unglücklichen Deutschen (Joh. Christ. Aug. Steingrüber's, der auch Verf. des Buches ist). Leipzig, 1811. 8. — Die Selbgeständnisse von Augustin, Rousseau u. A. sind in derselben Hinsicht zu benutzen.

§. 669.

Der Pflichten des Menschen.

Indem der Mensch sich als verpflichtet denkt, so muß er sich, wie jedes andre sinnlich-vernünftige Wesen, sowohl gegen sich selbst als gegen andre Wesen seiner Art und seines Wirkungskreises als verpflichtet denken (§. 647 — 649). Die Pflichten des Menschen (Menschenpflichten im weitern Sinne) zerfallen also in menschliche Selbpflichten und in menschliche Gemeinschaftspflichten (Menschenpflichten im engern Sinne). Indem aber der Mensch seine Pflichten zunächst oder unmittelbar auf sich und andre Menschen bezieht, so muß er sie auch entfernt oder mittelbar auf alles

beziehn, was mit ihm und andern Menschen als Mittel für menschliche Zwecke in Verbindung steht. Daraus ergiebt sich der Unterschied der persönlichen und der unpersönlichen Gegenstände unsrer Pflichten. *)

*) Zu diesen unpersönlichen Pflichtobjekten gehört also die ganze vernunftlose Natur, soweit sie im Bereich unsrer Kräfte liegt, vornehmlich das, was unter den Begriff des äußern Eigenthums fällt, indem dieses als ein besondres Mittel für die Zwecke des Eigenthümers an dessen Persönlichkeit gleichsam theilnimmt (§. 513). Diese Dinge wären also auch untermenschliche Pflichtobjekte. Von übermenschlichen aber kann aus einem schon früher (§. 649. Anm.) angeführten Grunde hier nicht die Rede sein, außer in religioser Hinsicht.

§. 670.

Die Zwecke des Menschen.

Da jede menschliche Handlung irgend einen Zweck hat, den der Mensch durch eben diese Handlung zu verwirklichen sucht, wenn er sich gleich dessen nicht immer deutlich bewusst ist: so müssen auch die als pflichtmäßig gebotnen Handlungen einen bestimmten Zweck haben, und dieser Zweck muß im Pflichtgebote selbst mit eingeschlossen sein, so daß er für den gegebnen Fall als sittlich nothwendig zu denken. Daher kann man die angewandte Tugendlehre auch eine sittliche Zwecklehre (teleologia ethica) nennen. Es lassen sich aber alle besondre Zwecke der Menschen auf zwei Hauptzwecke zurückführen: Glückseligkeit und Vollkommenheit. Folglich werden sich auch alle angewandte Pflichtgebote auf einen dieser beiden Hauptzwecke beziehen lassen. *)

*) Der Unterschied zwischen jenen beiden Hauptzwecken ist allerdings nicht so genau bestimmbar, daß nicht ein Zweck in den andern hinüberspielen sollte. Denn wenn man unter Glückseligkeit den Zustand eines dauerhaften Wohlseins, unter Vollkommenheit aber einen Zustand versteht, wo der Mensch nicht nur alles hat, was zu seinem Wesen gehört (materiale oder quantitative V.), sondern es auch auf die Art und in dem Grade hat, als zur Erreichung seiner Bestimmung nöthig (formale oder qualitative V.): so sind diese Zustände offenbar mit einander verwandt. Daß sich aber Glückseligkeit nur auf das Physische oder Körperliche, und Vollkommenheit nur auf das Moralische oder Geistige beziehe, ist eine willkürliche Annahme. Indessen ist nicht zu leugnen, daß wir dort mehr an behaglichen Genuß, hier mehr an wirksame Trefflichkeit denken.

§. 671.

Pflichtgebote in Bezug auf diese Zwecke.

Aus dem obersten Tugend - oder Sittengesetze als einem allgemeinen und reinen Pflichtgebote (§. 622) gehen demnach zuvörderst zwei besondre und angewandte Pflichtgebote (§. 654) hervor, nämlich: Strebe nach Glückseligkeit, und: Strebe nach Vollkommenheit, aber auf solche Weise, daß die Maxime deines Willens sich als Gesetz für alle Menschen als vernünftige Wesen offenbare! Nun würde sich dieselbe nicht als solches offenbaren, wenn der Mensch bloß nach eigner Glückseligkeit und Vollkommenheit streben wollte. Denn er würde sich durch dieses einseitige Streben von der gesammten Menschheit losreißen und sie als bloßes Mittel für seine selbeignen Zwecke brauchen, was er vernünftigerweise gar nicht wollen kann, weil er ebendadurch mit sich selbst in Widerspruch fallen würde, indem

er doch zugleich von Andern fodern müsste, daß sie seiner Glückseligkeit und Vollkommenheit nicht entgegenstreben, vielmehr dieselbe mit befördern sollen. Folglich soll jeder Mensch sowohl nach eigner als nach fremder d. h. nach allgemeiner Glückseligkeit uud Vollkommenheit streben, soweit dieß nach seiner gegebnen Lage möglich ist. Er hat also in Bezug auf jenen doppelten Zweck sowohl Selbpflichten als auch Anderpflichten, und zwar ebendieselben sowohl als vollkommne oder Gerechtigkeitspflichten wie auch als unvollkommne oder Gütigkeitspflichten zu beobachten (§. 647. 650 und 655). *)

*) Das Streben nach eigner Glückseligkeit und Vollkommenheit ist zwar dem Menschen natürlich, und braucht insoferne nicht geboten zu werden. Da aber das bloß natürliche Streben danach auch einen pflichtwidrigen und unsittlichen Charakter annehmen könnte: so fodert deshalb die Tugendlehre als eine sittliche Zwecklehre, daß jenes Streben eine höhere Richtung nehme und ebendadurch ein vernünftiges d. h. pflichtmäßiges und sittliches werde. Dieß ist aber nur der Fall, wenn es sich als ein Streben nach allgemeiner Glückseligkeit und Vollkommenheit äußert, mithin das Streben nach der eignen durch Rücksicht auf die fremde bedingt ist. Und eben in dieser Hinsicht ist es geboten. Denn eine durchgängige Einstimmung menschlicher Handlungen, wie sie die Vernunft fodert, ist nicht anders möglich, als wenn jedermann in der eignen Glückseligkeit und Vollkommenheit die fremde und in der fremden die eigne findet. Es ist daher auch falsch, wenn Kant in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre (S. 13) behauptet, daß nur eigne Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit, nicht aber umgekehrt eigne Glückseligkeit und fremde Vollkommenheit als Zwecke, die zugleich Pflichten, d. h. als gebotne Zwecke anzusehn. Denn Glückseligkeit und Vollkommenheit lassen sich gar nicht

auf diese Art trennen und entgegensetzen (§. 670. Anm.). Auch erhellet hieraus, daß der Eudämonismus nur darum verwerflich, weil er, folgerecht durchgeführt, das unbedingte Streben nach eigner Glückseligkeit allein als pflichtmäßig anerkennen müsste (§. 623. Anm. und §. 649. Anm.).

Von den Selbpflichten des Menschen.

§. 672.

Allgemeine Ansicht derselben.

Unter einer menschlichen Selbpflicht ist überhaupt alles zu verstehn, was aus Achtung für die Menschenwürde in uns selbst gethan oder unterlassen werden soll, also jede (positive oder negative) Handlung, deren nächster Gegenstand der handelnde Mensch selbst und deren innerer Bestimmungsgrund die Vorstellung von dem persönlichen Werthe desselben als eines vernünftigen Wesens ist. Die Quelle solcher Pflichten ist daher nicht die pathologische, sondern die praktische Selbliebe (§. 668. Anm.). Denn wenn die Selbliebe nicht auf Achtung gegen die vernünftige Natur (in uns wie in Andern) gegründet ist, so wird sie zur Eigenliebe (Philautie), aus welcher Selbsucht (Solipsismus, Egoismus), Eigennutz, Eigendünkel, Hochmuth und andre sittliche Fehler hervorgehn. *)

*) Das Gemeinsame in diesen Fehlern ist Ueberschätzung seiner selbst. Die pathologische Selbliebe kann aber auch in Geringschätzung seiner selbst ausarten, da sie bloß auf sinnliche Zwecke gerichtet ist, über welchen der Mensch leicht seine eigne Würde vergisst;

woraus Niederträchtigkeit, Schmeichlerei, Speichelleckerei, sklavische Unterwürfigkeit unter Andre u. d. g. entspringt. Aus der praktischen Selbliebe aber entspringt die Tugend der vernünftigen Selbschätzung, welche sich theils als edler Stolz, theils als echte Demuth und wahre Bescheidenheit äußert, und auch mit der Selbverleugnung (Resignazion), welche auf Erreichung sinnlicher Zwecke um höherer willen gern verzichtet, sehr wohl bestehen kann.

§. 673.

Besondre Darstellung derselben.

Da das leibliche Leben, soweit unsre Erkenntniß reicht, die Bedingung aller unsrer Thätigkeit in der Sinnenwelt, und die Erde der uns zur sittlichen Wirksamkeit von Natur angewiesene Theil der Sinnenwelt ist: so ist die erste (wenn auch nicht die höchste) Selbpflicht des Menschen, das leibliche Leben zu erhalten, so lange die Natur gestattet, es auf dieser Erde fortzusetzen. Es kann daher den Menschen weder Ueberdruß des mit Beschwerden und Mängeln aller Art behafteten gegenwärtigen, noch Hoffnung eines bessern künftigen Lebens von jener Pflicht entbinden, da der Mensch unter allen Lebensverhältnissen sittliche Kraft entwickeln kann und daher alles Unvermeidliche standhaft ertragen soll, damit nicht seine Persönlichkeit selbst der Sinnlichkeit zur Beute und eines bessern Daseins unwürdig werde. Aufopferung des leiblichen Lebens aber als bloße Hingabe desselben um höherer Zwecke willen ist nicht nur erlaubt, sondern sogar pflichtmäßig, wenn diese Zwecke sonst nicht zu erreichen. *)

*) Versteht man unter dem freiwilligen Tode (mors

voluntaria) nur eine solche Aufopferung des Lebens, so hat die Tugendlehre nichts dagegen einzuwenden. Versteht man aber darunter eine absichtliche Zerstörung des Lebens, also wirkliche Selbtödtung oder Entleibung (suicidium, autochiria), so ist dieß, wie scheinbar edel auch die Beweggründe sein mögen, immer eine Verletzung der Gerechtigkeitspflicht gegen sich selbst und wird daher mit Recht Selbmord genannt. Doch kann auch nicht jede Verletzung der obigen Pflicht so genannt werden, man müsste denn den Selbmord wieder in den groben (direkten) und feinen (indirekten) eintheilen. Die Gründe zur Vertheidigung des Selbmords sind insgesammt unstatthaft, weil sie der Person die widersinnige Erlaubniß geben, um der in irgend einer Hinsicht leidenden Persönlichkeit willen die Persönlichkeit selbst zu vernichten, soweit dieß im Vermögen des Menschen liegt. — Die vielen Schriften über, für und wider den Selbmord findet man ziemlich vollständig angezeigt in: Literaria de scriptis ad autochiriam et mortem voluntariam spectantibus notitia et recognitio, als Anhang zu Gfr. Wilh. Hermann's Diss. de autochiria et philosophice et ex legibus romanis considerata. Leipz. 1819. 4. — Auch vergl. Karl Frdr. Stäudlin's Geschichte der Vorstellungen und Lehren vom Selbmorde. Gött. 1824. 8. und Heinr. Gli. Tzschirner's Schrift: Leben und Ende merkwürdiger Selbmörder. Weißenf. u. Leipz. 1805. 8.

§. 674.

Fortsetzung.

Da die persönliche Wirksamkeit des Menschen während seines irdischen Lebens von der natürlichen Integrität seines Leibes nach allen Theilen und Verrichtungen desselben abhangt, und da Krankheit den Menschen sogar zu sittlichen Fehlern verleiten kann: so ist es auch Pflicht, für die Erhaltung unsrer Gesundheit zu sorgen. Daher ist die

Befriedigung aller nothwendigen Leibesbedürfnisse, der Genuß des Vergnügens und der Wechsel von Thätigkeit und Ruhe, als ein körperliches Stärkungsmittel, so wie der Gebrauch aller anderweiten Mittel zur Verhütung und Heilung der Krankheiten pflichtmäßig; pflichtwidrig hingegen alles Uebermaß in jener Befriedigung, in der Pflege des Körpers, im Genusse des Vergnügens und in der Arbeit, so wie die Verstümmelung und Verunstaltung des Körpers, wenn diese nicht etwa zur Erhaltung des Lebens selbst erfodert wird. *)

*) Es ist zwar hier nur zunächst von der körperlichen Integrität oder Gesundheit des Menschen die Rede; indessen wird die geistige dadurch zugleich bedingt, nach dem gewichtigen Ausspruche: Ut sit mens sana in corpore sano. Die Tugenden der Mäßigkeit, Frugalität, Nüchternheit, Reinlichkeit ꝛc. so wie die Laster der Unmäßigkeit, Ueppigkeit, Schwelgerei (Völlerei und Trunkenheit), Unfläterei ꝛc. kommen also hier bereits in Anschlag, obwohl nur noch aus einem niedern Standpunkte betrachtet.

§. 675.

Fortsetzung.

Wieferne die persönliche Wirksamkeit des Menschen in der Außenwelt von seinem Körper abhangt, ist es nicht bloß Pflicht, denselben im naturgemäßen Zustande zu erhalten, sondern ihn auch möglichst zu vervollkommnen oder die Entwickelung und Ausbildung desselben absichtlich zu befördern. Diese Pflicht der körperlichen Selbvervollkommnung begreift unter sich sowohl die Uebung aller körperlichen Glieder, soweit dieselbe von der Willkür abhangt — wobei also die Werkzeuge der äußern

Wahrnehmung und der örtlichen Bewegung hauptsächlich zu berücksichtigen — als auch die Erwerbung körperlicher Fertigkeiten aller Art, indem dadurch der Körper mehr Anstand, Gewandtheit und Festigkeit gewinnt. *)

*) Der Körper des Menschen soll theils die Vernunft selbst auf eine würdige Weise darstellen, weil er der äußere Stellvertreter, theils den Zwecken der Vernunft gehörig dienen, weil er das äußere Werkzeug der innern Persönlichkeit ist. Daher sind die sogenannten gymnastischen oder Turnübungen nicht bloß in pädagogischer, sondern selbst in ethischer Hinsicht nothwendig; sie um irgend eines zufälligen Misbrauchs oder Unfugs willen verbieten, heißt den Menschen an der pflichtmäßigen Ausbildung seines Körpers hindern, ist also eben so rechts- als pflichtwidrig (§. 512).

§. 676.

Fortsetzung.

Wieferne die Anthropologie nach der Ansicht des psychologischen Dualismus Leib und Seele oder Körper und Geist als zwei besondre Thätigkeitsprinzipien des Menschen unterscheidet (§. 110. Anm. und 316): insoferne hat auch die angewandte Tugendlehre als anthropologische Moral (§. 667) besondre Pflichten des Menschen in Bezug auf seine Seele d. h. gegen sich selbst als geistiges Wesen anzuerkennen. Diese Pflichten betreffen theils die Erhaltung theils die Vervollkommnung unsers geistigen Vermögens. In der ersten Beziehung ist alles zu unterlassen, was die Gesundheit oder natürliche Integrität der Seele stören könnte — Ueberspannung, Erschlaffung, einseitige Richtung, Zerstreuung der Seelenkräfte, so wie Schwächung derselben durch körperliche Ausschweifungen

oder Stärkung derselben durch äußere (meist schädliche) Hülfsmittel — in der zweiten Beziehung aber alles zu thun, was zur Entwickelung und Ausbildung des geistigen Vermögens gereicht — zweckmäßige Uebung der Seelenkräfte, um sie selbst zu stärken, und Erwerbung solcher Kenntnisse und Fertigkeiten, welche den Menschen in Stand setzen, nicht nur eine richtige Ansicht des Lebens zu gewinnen, sondern auch nach dieser Ansicht zu handeln und sie in seinen besondern Lebensverhältnissen geltend zu machen. *)

*) Von diesen Verhältnissen hangt auch die Entscheidung der Frage ab, welche von beiden Arten der Selbpflichten der andern vorgehe, ob die in Bezug auf den Körper oder die in Bezug auf den Geist. Denn an sich sind beide gleich, und der Mensch soll sich auf keine Weise praktisch zerspalten, mithin weder für die Seele auf Unkosten des Leibes, noch für den Leib auf Unkosten der Seele sorgen. Befindet sich aber der Mensch in Lebensverhältnissen, welche entweder mehr körperliche oder mehr geistige Thätigkeit fodern, so wird in Ansehung der Vervollkommnung des Leibes und der Seele auf die eine Seite allerdings ein gewisses Uebergewicht fallen. In Ansehung der Erhaltung hingegen sollen beide stets im Gleichgewichte stehn, nach dem oben schon angeführten Ausspruche (§. 674. Anm.).

§. 677.

Fortsetzung.

Zum innern (theils körperlichen theils geistigen) Vermögen des Menschen kommt das äußere, welches im Besitze solcher Dinge besteht, die zur Erhaltung des Lebens und der Gesundheit sowohl als zur Beförderung unsrer persönlichen Wirksamkeit und zur Verschönerung des Lebens überhaupt dienen. Sie heißen daher auch äußere oder

relative Güter, deren allgemeiner Maßstab und Stellvertreter das Geld ist. Da einerseit der Besitz solcher Dinge an sich keinen Werth hat oder giebt, weil sie selbst nur um des davon zu machenden Gebrauchs willen etwas werth sind, anderseit aber auch die bloße Entbehrung derselben, als freiwillige Armuth oder absichtliche Beschränkung auf das nothwendigste Naturbedürfniß gedacht, nichts verdienstliches ist: so soll der Mensch weder unbedingt danach streben noch unbedingt darauf verzichten. Es ist also zwar im Allgemeinen eine Selbpflicht des Menschen, äußere Güter oder ein Eigenthum zu erwerben und das erworbne zu erhalten; im Besondern aber muß es jedem überlassen werden, nach seinen übrigen Lebensverhältnissen die Art und den Grad seiner Thätigkeit in Ansehung jener Güter zu bestimmen. *)

*) Die Verachtung äußerer Güter kann von der Moral nicht gefodert werden, da der Mensch ohne solche Güter weder leben noch wirken kann, und da die Natur selbst uns den Trieb nach Eigenthum als Reizmittel zur Thätigkeit eingepflanzt hat. Man soll nur nicht sein Herz daran hängen, nicht das Mittel zum Zwecke machen und den Gebrauch über dem Besitze vergessen. Hierauf beziehen sich also die Tugenden der Arbeitsamkeit, des Fleißes und der Sparsamkeit, so wie die Laster der Faulheit, des Müßiggangs und der Verschwendung, welche mit den oben (§. 674. Anm.) erwähnten Tugenden und Lastern in naher Verwandtschaft stehen (§. 640). Werden aber die äußern Güter überschätzt, so kann das Streben danach als Erwerben leicht in Habsucht, und als Erhalten leicht in Geiz übergehn. — Ist Luxus von der Moral zu billigen?

§. 678.

Fortsetzung.

Wiefern auch die äußere Freiheit, die äußere Ehre und die geselligen Verbindungen des Menschen einen sehr bedeutenden Einfluß auf seine persönliche Wirksamkeit in der Sinnenwelt und seinen gesammten Zustand haben: insofern ist es allerdings eine Pflicht gegen uns selbst, uns in Ansehung dieser äußern Bedingungen und Bestandtheile unsrer Vollkommenheit und Glückseligkeit so zu verhalten, daß dieselben theils in ihrem jedesmaligen Bestande bewahrt, theils so viel als möglich erhöht und erweitert werden. Doch ist bei Ausübung dieser Pflicht immer von Jedem auf seine besondre Lage Rücksicht zu nehmen, vornehmlich aber zu verhüten, daß das Streben nach Freiheit, Ehre und Geselligkeit nicht in sittliche Fehler ausarte. *)

*) So kann das Streben nach Freiheit in Zügellosigkeit und Frechheit ausarten, wenn die dem Menschen so natürliche Freiheitsliebe bloß pathologisch ist, und daher gar keine Schranken dulden will. Das Streben nach Ehre aber kann theils in Ehrsucht oder Ehrgeiz theils in Rachsucht ausarten, wenn der Mensch die Ehre ebenfalls nur pathologisch liebt, und daher aus bloßer Eitelkeit und mit unersättlicher Begier nach dem Besitze der äußern Zeichen der Ehre ohne inneres Verdienst strebt, oder aus allzureizbarer Empfindlichkeit jede Ehrenkränkung ohne Maß und Großmuth zu ahnden sucht. Das Streben nach Geselligkeit endlich artet leicht in Zerstreuungssucht und Spielsucht aus, wenn der Mensch im Umgange mit Andern nichts weiter sucht als augenblicklichen Genuß, geisttödtenden Zeitvertreib, oder gar unerlaubten Gewinn. Ob und wieferne man zur Beförderung der eignen Vollkommenheit und Glückseligkeit an bestimmten

Arten geselliger Verbindungen theilnehmen solle, läßt sich nur mit Rücksicht auf die besondre Lage eines Jeden und auf die Zwecke jener Verbindungen beantworten. An geheimen Gesellschaften aber theilzunehmen ist nicht gewissenhaft, weil man in der Regel das ganze Wesen oder auch Unwesen solcher Vereine erst nach dem Zutritte kennen lernt und sich doch vorher schon zur Mitwirkung für die Zwecke derselben (vielleicht gar eidlich) verpflichten muß.

§. 679.

Fortsetzung.

Da endlich dem Menschen als einem vernünftigen und freien Wesen eine eigenthümliche Würde zukommt, die er in keinem Falle verleugnen soll, so ist es auch Pflicht desselben gegen sich selbst, in allen Lagen und Verhältnissen des Lebens seine Menschheit überhaupt zu bewahren. Er soll daher

1. thierische Bedürfnisse auf menschliche Weise befriedigen, folglich im Genusse der Nahrungsmittel anständig und mäßig, in Bezug auf den Geschlechtsgenuß aber keusch und züchtig sein, auch den letztern nur im natürlichen Wege und in der Ehe (§. 590) und nie aus bloßer Wollust suchen;

2. in Gefahren und Unglücksfällen muthig, besonnen und standhaft sein, mithin sich nie der Tollkühnheit, aber auch nie der Verzweiflung überlassen;

3. in der Aeußerung seines Innern durch Geberden oder Worte weder leichtsinnig noch unredlich sein, folglich Geschwätzigkeit und Plauderhaftigkeit ebensowohl als Verstellung, Heuchelei und Lügenhaftigkeit meiden; und

4. auch im geselligen Umgange stets seine Menschenwürde behaupten, folglich Andern sich nicht sklavisch unterwerfen, sie nicht als übermenschliche Wesen verehren, und auf sein wesentliches Menschenrecht um keinen Preis verzichten. *)

*) Mit den hier zusammengefassten Pflichtgeboten stehen also außer den schon früher in andern Beziehungen erwähnten Tugenden und Lastern (§. 674 ff.) in Verbindung die Tugenden der Keuschheit, Züchtigkeit, Schaamhaftigkeit — nicht aber der Eheloſigkeit, die weder selbst eine Tugend, noch ein Mittel zur Tugend, vielmehr tadelnswerth ist, wenn sie nicht nothgedrungen — ferner der Tapferkeit, Standhaftigkeit, Redlichkeit, Offenheit, Aufrichtigkeit, Wahrhaftigkeit ꝛc. sammt den diesen wieder entgegengesetzten sittlichen Fehlern oder Lastern (Unkeuschheit, Unzucht, Hurerei ꝛc.). Manche derselben hangen aber auch mit den Pflichten gegen andre Menschen zusammen, da sie alle aus derselben Wurzel stammen und, was die Wissenschaft sondert, im Leben selbst genau verbunden ist.

B. Von den Gemeinschaftspflichten des Menschen.

§. 680.

Allgemeine Ansicht derselben.

Unter einer menschlichen Gemeinschaftspflicht ist überhaupt alles zu verstehn, was aus Achtung für die Menschenwürde in Andern gethan oder unterlassen werden soll, also jede (positive oder negative) Handlung, deren nächster Gegenstand ein andrer Mensch und deren innerer Bestimmungsgrund die Vorstellung von dem persönlichen Werthe

desselben als eines vernünftigen Wesens ist. Die Quelle solcher Pflichten ist daher nicht die pathologische, sondern die praktische Menschenliebe (§. 668. Anm.), welche auch die allgemeine Menschen- oder die Nächstenliebe heißt, weil sie alle Menschen als einander zunächst verwandte Wesen (im Vergleiche mit den übrigen Geschöpfen) betrachtet und umfasst. Denn wenn die Menschenliebe nicht auf Achtung gegen die vernünftige Natur (in Andern wie in uns) gegründet ist, so wird sie zur parteiischen Vorliebe für einige Menschen, aus welcher leicht eine gleichgültige, wo nicht gar feindselige Gesinnung gegen die übrigen hervorgeht. *)

*) Die pathologische Menschenliebe kann bei großer Regsamkeit der sympathetischen Neigungen auch schwärmerisch (philanthropia fanatica) werden und dann den Pflichten der Gerechtigkeit, sowohl gegen uns selbst als gegen Andre, Abbruch thun. Aus der praktischen Menschenliebe aber entspringt die Tugend der vernünftigen Menschenschätzung, welche, wieferne sie sich durch herzliche Theilnahme an allen menschlichen Angelegenheiten äußert, auch Menschlichkeit (humanitas) heißt und die Grundlage aller übrigen geselligen Tugenden (Freundlichkeit, Höflichkeit, Verträglichkeit, Gefälligkeit, Dienstfertigkeit, Sanftmuth ꝛc.) ist. Ihr steht entgegen die Unmenschlichkeit (inhumanitas), welche sich bald als thierische Roheit (brutalitas) bald als Menschenverachtung (despicientia hominum) bald gar als Menschenhaß (misanthropia) äußert, wiewohl der letzte auch oft nur aus Kränklichkeit und Misstimmung entspringt.

§. 681.

Besondre Darstellung derselben.

Wieferne die Pflichten gegen andre Menschen

aus den Rechten derselben hervorgehn oder Rechtspflichten sind, fallen zwar dieselben in das Gebiet der Rechtslehre (§. 495). Allein die Tugendlehre nimmt sie gleichfalls in sich auf, jedoch nicht als Zwangspflichten, sondern als Gewissenspflichten, indem sie gebietet, alle diese Pflichten aus Achtung gegen das Gesetz der Vernunft oder, was eben so viel heißt, aus Achtung gegen die vernünftige Natur in Andern, mithin auch dann und so zu erfüllen, wann und wie sie nicht erzwungen werden könnten, weil die Maxime, fremdes Recht zu verletzen, wo es ungestraft geschehen könnte, nicht als Gesetz für alle vernünftige Wesen gelten kann. Zugleich fodert sie, daß wir in der Geltendmachung und Vertheidigung unsres eignen Rechts gegen Andre mit Mäßigung und Schonung verfahren, daß wir also gegen Andre nicht bloß gerecht, sondern auch billig seien. *)

*) Die Billigkeit (aequitas) ist also gleichsam eine Milderin des strengen Rechts, damit es nicht durch rücksichtlose Ausübung zum sittlichen Unrechte werde, nach dem obigen Grundsatze: Summum jus summa injuria (§. 499. Anm.). Daher stellt die Moral auch den anderweiten Grundsatz auf: Es ist besser Unrecht leiden als Unrecht thun, ob sie gleich dem Gewissen eines Jeden die Bestimmung überlassen muß, wann und wie viel vom Rechte nachzulassen oder vom Unrechte zu ertragen. Sie verbietet also auch das Streiten um das Recht nicht schlechthin, sondern nur wiefern es aus bloßer Rechthaberei (Streit- oder Prozessirsucht) hervorgeht. Die Gerechtigkeit gegen Andre, als Tugend gedacht, hat demnach die Gütigkeit stets in ihrem Gefolge, und diese zeigt sich eben als Billigkeit, Großmuth, Sanftmuth, Verträglichkeit ꝛc. — Popular ausgesprochen läßt sich die Summe aller Pflichtgebote gegen Andre in die Formel fassen: Thue deinem Ne-

benmenschen nichts zu Leide und alles Mögliche zu Liebe!

§. 682.

Fortsetzung.

Was nun zuvörderst das leibliche Leben und die Gesundheit betrifft, so verbietet das Tugendgesetz zuerst die sowohl direkte als indirekte Tödtung andrer Menschen und die Verletzung ihres Körpers in Ansehung der Integrität seiner Theile und der natürlichen Verrichtungen derselben, wenn nicht die Vertheidigung der eignen oder einer fremden Persönlichkeit, oder die Bestrafung eines Verbrechens, oder auch die Erhaltung des verletzten Körpers im Ganzen ein anderweites Verfahren nothwendig machen, wobei doch immer die möglichste Schonung des Andern Pflicht bleibt. Das Tugendgesetz gebietet aber auch demnächst, für die Erhaltung des Lebens und der Gesundheit Andrer auf positive Weise zu sorgen, soweit dieß in jedem gegebnen Falle möglich und thunlich ist. *)

*) Rettung aus unmittelbaren und mittelbaren Lebensgefahren, also auch Verhütung des Selbmordes, der Ansteckung und des zu frühen Beerdigens, Zurückrufung Scheintodter ins Leben, Pflege der Kranken, und Milderung bösartiger Krankheiten durch frühere Einimpfung derselben gehören hieher. Das letzte Verfahren ist als ein Präservativmittel zu betrachten, das so lange gebraucht werden muß, bis wo möglich die ganze Menschengattung von solchen Krankheiten, wie die Blattern und die Pest, gänzlich befreit ist. Daß das Einimpfen solcher Krankheiten ein pflichtwidriger Eingriff in die natürliche oder göttliche Ordnung der Dinge sei, ist eine ungereimte Behauptung, weil dann jedes Heilverfahren für einen solchen Eingriff gelten müsste. — Das eigne Leben für Andre zu wagen oder

aufzuopfern, kann wohl Pflicht sein, nicht aber, es selbst zu zerstören (§. 673).

§. 683.

Fortsetzung.

Was fremdes Eigenthum betrifft, so fodert das Tugendgesetz nicht nur, uns aller Eingriffe in dasselbe durch Beraubung, Veruntreuung, Vorenthaltung, Gefährdung, oder Störung im zweckmäßigen Gebrauche desselben zu enthalten, sondern auch für die Erhaltung des fremden Eigenthums zu sorgen, und selbst von dem unsrigen Andern mitzutheilen, wenn sie einer solchen Unterstützung bedürfen, wobei jedoch zugleich auf Würdigkeit und Empfänglichkeit derer Rücksicht zu nehmen, welche auf eine solche Wohlthat Anspruch machen. Ueberhaupt aber ist es Pflicht, fremdes Wohlsein auf jede von unsrer Mitwirkung abhängige Weise thätig zu befördern; welcher Wohlthätigkeit auf der einen Seite wiederum die Dankbarkeit auf der andern entsprechen soll. *)

*) Der Ausdruck Wohlthätigkeit (beneficentia) wird also hier im weitern Sinne genommen; denn im engern versteht man darunter die bloße Mildthätigkeit (munificentia), welche im höhern Grade auch Freigebigkeit (liberalitas) heißt. Man kann aber auch wohlthätig sein durch Dienstfertigkeit oder Gefälligkeit (officiositas), wie durch Billigkeit, Nachsicht oder Nachgiebigkeit (aequitas, indulgentia). Denn da man nicht gegen Alle auf gleiche Weise und im gleichen Maße wohlthätig sein kann und soll, so ist in Ansehung der Personen sowohl, welche Gegenstände unsrer Wohlthaten werden sollen, als auch in Ansehung der Art und des Grades unsrer Wohlthätigkeit stets eine vernünftige und möglichst unparteiische Wahl zu treffen. Auch soll die Wohlthätigkeit weder prahlerisch noch zudringlich, ob-

wohl entgegenkommend und bereitwillig sein. Daß der Empfänger der Wohlthaten zum Danke verpflichtet sei, leidet keinen Zweifel, da er sie immer als Ausflüsse fremder Gütigkeit zu betrachten hat. Er soll aber nicht bloß Dank sagen (gratias agere), sondern auch Dank wissen und beweisen (gratias habere et referre), sobald er letzteres kann. Doch soll der Wohlthäter auch den Dank nicht fodern, da er seinerseit immer nur gethan, was die Pflicht von ihm heischte.

§. 684.

Fortsetzung.

Da der Mensch weder seine Vollkommenheit noch seine Glückseligkeit zu befördern im Stande ist, wenn er nicht alle seine natürlichen Fähigkeiten und Kräfte frei entwickeln, ausbilden und gebrauchen kann: so ist es Pflicht gegen Andre, sie in dieser Thätigkeit nicht nur nicht zu stören, sondern auch möglichst zu unterstützen. Das Tugendgesetz verbietet also theils jede willkürliche Beschränkung der menschlichen Freiheit überhaupt, theils jede absichtliche Unterhaltung der Unwissenheit, des Irrthums, des Aberglaubens, des Unglaubens, der Geschmacklosigkeit und der Lasterhaftigkeit, und gebietet dagegen alles, wodurch die gesetzlich freie Wirksamkeit der Menschen, die echte Aufklärung, der wahre Glaube, der gute Geschmack und anständige Sitten sowohl als sittlichgute Gesinnungen befördert und verbreitet werden können. Hieraus geht also auch die Pflicht der Duldsamkeit und der Wahrhaftigkeit gegen Andre hervor. *)

*) Duldsamkeit (Toleranz) und Unduldsamkeit (Intoleranz) kann sich sowohl auf Meinungen als auf Handlungen beziehn. In beiderlei Hinsicht soll man

zwar nicht gleichgültig gegen wahr und falsch, recht und unrecht sein, aber doch jedem gestatten, seiner Ueberzeugung und selbst seiner Neigung zu folgen, so lang er nicht Andre dadurch beleidigt d. h. wirkliche Rechte verletzt. Darum fodert die Moral ebensowohl als das Naturrecht Denkfreiheit im vollen Sinne des Worts d. h. Sprech- Schreib- und Druckfreiheit (§. 512). — Bei der Wahrhaftigkeit aber, wiefern sie als Pflicht gegen Andre betrachtet wird, kommt es allerdings darauf an, ob jemand die Wahrheit an und für sich oder nur als Mittel für beliebige Zwecke zu wissen verlange, und in der ersten Hinsicht, ob jemand schon die volle Empfänglichkeit für die Erkenntniß der reinen und ganzen Wahrheit habe, in der zweiten Hinsicht aber, ob er theils das Recht habe, eine wahrhafte Erklärung zu verlangen, theils sie als Mittel für gute oder für böse Zwecke brauchen wolle. Daher giebt es sowohl eine pflichtmäßige Lehrweisheit, welche sich nach der Fassungskraft Andrer bequemt, als auch eine pflichtmäßige Verschwiegenheit, welche nicht alles sagt, was man weiß. Ebendarum ist auch nicht jede unwahre Aussage (falsiloquium) eine Lüge (mendacium), sondern nur diejenige, welche in einem gegebnen Falle der Pflicht widerstreitet; sie widerstreitet aber derselben, wenn der Andre befugt ist, eine durchaus wahrhafte Erklärung zu fodern und nach allen Umständen vernünftiger Weise voraussetzen muß, der Aussagende wolle und werde sich wahrhaft erklären. Betheurung der Wahrheit durch Schwur oder Eid ist unstatthaft, wenn nicht eine vorgesetzte Behörde eine feierliche Versicherung der Art ausdrücklich fodert, der Meineid aber durchaus gewissenlos. Dagegen ist ein Versprechungseid, wodurch sich jemand zu etwas Unerlaubtem anheischig gemacht hätte, schon in sich selbst nichtig. Vergl. §. 532. Nr. 2.

§. 685.

Fortsetzung.

Wiewohl der Mensch (praktisch) alle Menschen

lieben und keinen hassen, insofern also aller Menschen Freund und keines Feind sein soll (§. 680): so kann doch zwischen einzelen Menschen sowohl vermöge ihrer natürlichen Anlagen als durch besondre Lebensverhältnisse eine gewisse Zuneigung stattfinden, welche ihre Gemüther stärker anzieht, oder eine gewisse Abneigung, welche sie von einander abstößt. Hieraus entwickeln sich die Verhältnisse der Freundschaft und der Feindschaft. Jene ist eine auf einen höhern Grad der gegenseitigen Zuneigung gegründete innigere Verknüpfung zweier Menschen zur gemeinsamen Beförderung ihrer Vollkommenheit und Glückseligkeit, und kann, da jener Grad der Zuneigung eben so unbestimmbar als unwillkürlich ist, nicht als Pflicht geboten sein, sich aber doch in tugendhaften Gemüthern selbst zur Tugend ausbilden. Diese hingegen als ein solcher Grad der Abneigung, daß man dem Andern wirklich übelwill, mithin dessen Vollkommenheit und Glückseligkeit auf alle mögliche Weise zu stören sucht, ist pflichtwidrig und kann daher in tugendhaften Gemüthern gar nicht stattfinden. *)

*) Der Tugendhafte kann Feinde haben, aber nicht selbst Feind eines Andern im eigentlichen Sinne sein. Hat er nun Feinde, so wird er sie durch Großmuth und Versöhnlichkeit zu gewinnen suchen, ihnen also nicht Böses mit Bösem vergelten, sondern statt des Bösen lieber Gutes thun, wenn er Gelegenheit dazu hat. Hierin allein besteht die echte (praktische) Feindesliebe; eine andre (pathologische) kann die Moral so wenig fodern, als sie Haß gegen irgend ein menschliches Wesen, wär' es auch der ärgste Bösewicht, (also auch gegen kein Volk — Nazionalhaß) zulassen oder gar verlangen kann. Nur das Böse selbst soll der Mensch hassen, nicht die Person, an der es doch immer bloß zufällig haftet.

§. 686.

Fortsetzung.

Wenn der Mensch sich mit andern Menschen nicht bloß überhaupt in Gemeinschaft, sondern in besondern gesellschaftlichen Verhältnissen befindet, so entwickeln sich hieraus die Gesellschaftspflichten (officia socialia) als eine besondre Art der Gemeinschaftspflichten. Vorausgesetzt nämlich, daß sowohl die Zwecke der Gesellschaft, als auch die Mittel zur Erreichung derselben gut seien, so ist es Pflicht eines jeden Gesellschaftsgliedes, den Gesammtzweck und das davon abhängige Wohl der Gesellschaft, selbst mit Aufopferungen von seiner Seite, jedoch stets mit Rücksicht auf die allgemeinen Vorschriften der Sittlichkeit, thätig zu befördern. Die Maxime dieß zu thun, als ein alle Gesellschaftsglieder beseelendes Prinzip gedacht, heißt der Gemeingeist (public spirit, esprit de corps). *)

*) Der Gemeingeist an sich ist immer etwas Löbliches; wenn aber die Zwecke der Gesellschaft schlecht sind oder wenn die Gesellschaft nach dem Grundsatze: Der Zweck heiligt die Mittel, sich zur Erreichung sonst guter Zwecke schlechter Mittel bedient, so kann auch der Gemeingeist schlecht werden. Und dann muß ihn die Moral freilich als einen bösen Geist verdammen. — Wenn übrigens alle Gemeinschaftspflichten zuweilen auch Gesellschafts- oder Sozialpflichten heißen, so muß man die weitere und engere Bedeutung dieses Ausdrucks unterscheiden. Auch vergl. §. 548.

§. 687.

Fortsetzung.

Da die häusliche Gesellschaft oder die

Familie die erfahrungsmäßige Grundlage aller übrigen gesellschaftlichen Verbindungen der Menschen ist: so gebietet das Tugendgesetz, dieselbe nach allen zu ihr gehörigen besondern Verhältnissen ganz vorzüglich in Ehren zu halten und schon bei der Stiftung einer für die gesammte Menschheit so wichtigen Gesellschaft durch Knüpfung des ehelichen Bundes mit der größten Besonnenheit zu Werke zu gehn, damit dieser Bund möglichst dauerhaft sei und auch in sittlicher Hinsicht möglichst bildsam werde. Das Tugendgesetz verpflichtet daher

1. die Gatten, einander in allen Fällen diejenige Achtung, Liebe und Treue zu beweisen, ohne welche die Zwecke des ehelichen Lebens gar nicht erreichbar sind;

2. die Eltern, für die körperliche und geistige Bildung ihrer Kinder, es mögen selberzeugte oder auf- und angenommene sein, nach Kräften zu sorgen, die Kinder aber, ihren Eltern während der Erziehung liebevollen Gehorsam und nach derselben achtungsvollen Dank zu beweisen;

3. die Herrschaft, ihrer Dienerschaft Billigkeit und Nachsicht, und die Dienerschaft, ihrer Herrschaft Gehorsam und Treue, beide aber, einander verhältnissmäßige Erkenntlichkeit zu zeigen;

4. endlich alle Familienglieder zusammen, das Wohl der ganzen häuslichen Gesellschaft auf jede erlaubte Art und mit Berücksichtigung aller übrigen Lebensverhältnisse zu befördern. *)

*) Hieraus ergeben sich auch die Pflichten der Verwandten oder der (zum Unterschiede von den Herzens- oder Gemüthsfreunden — §. 685) sogenannten Blutsfreunde (cognati et affines), wie-

ferne sie, wenn sie gleich nicht unmittelbar zur häuslichen Gesellschaft gehören, doch als Familienglieder im weitern Sinne betrachtet werden können. Vornehmlich haben sie sich vor unbefugter Einmischung in die Angelegenheiten des engern Familienkreises und vor Ausartung des Familiengeistes in Kastengeist und Nepotismus zu hüten. Uebrigens vergl. man auch §. 588—606.

§. 688.

Fortsetzung.

Da der Mensch mit andern Menschen vernünftiger Weise gar nicht anders kann zusammenleben wollen, als in der bürgerlichen Gesellschaft oder im Staate, weil nur in einem solchen Vereine die Rechtsidee dauerhaft verwirklicht und alles Uebrige, was zu einem wahrhaft menschlichen Dasein gehört, so vollständig als möglich gegeben werden kann: so ist die Theilnahme am Bürgerthume überhaupt, um es mit dem Menschenthume gleichsam zu verschmelzen, dringende Gewissenspflicht für jeden Menschen. Wieferne man aber schon unter der Form des Bürgerthums lebt, ist es Pflicht, nicht nur alles zu lassen, was den Staat gefährden kann (Aufruhr, Empörung, Verrätherei u. d. g.), sondern auch alles zu thun, was den Staat erhalten und blühend machen kann (Achtung und Gehorsam gegen die Gesetze des Staats, Vertheidigung desselben gegen feindlichen Angriff, selbst mit Aufopferung des eignen Lebens, willige Zahlung der gesetzlichen Abgaben ohne betrügliche Verkürzung, thätige Beförderung der öffentlichen Wohlfahrt überhaupt durch Unterstützung der darauf abzweckenden Anstalten und durch Mitwirkung zu deren Verbesserung, so wie zur Verbesserung der Verfassung

und Gesetzgebung, so weit dieß jeder Bürger in seinen besondern Verhältnissen vermag). Die Maxime, stets so in Bezug auf den Staat, dessen Bürger man ist, zu denken und zu handeln, heißt praktische Vaterlandsliebe oder echter Patriotismus. *)

*) Die pathologische Vaterlandsliebe ist bloße Anhänglichkeit an den väterlichen Boden, da der Mensch ein doppeltes Vaterland haben kann (unam naturae s. loci, alteram civitatis s. juris — nach *Cic.* de legg. II, 2). Diese Anhänglichkeit ist zwar natürlich und ebendeswegen untadelig; sie muß aber doch zur praktischen Liebe erhoben werden, wenn sie den Namen des Patriotismus mit Recht führen und nicht in das ungerechte und liebloſe Streben ausarten soll, die Wohlfahrt andrer Völker und Staaten um des eignen Vaterlandes willen zu vernichten. Uebrigens wird auch hier die in der Rechtslehre (§. 548 ff.) bereits aufgestellte Theorie vom Staate vorausgesetzt. Von der Pflicht in Bezug auf die kirchliche Gesellschaft aber wird die Religionslehre handeln.

§. 689.

Fortsetzung.

Da die Menschenliebe als praktische Liebe allgemein sein soll (§. 680), so muß sie auch auf das Menschengeschlecht im Ganzen bezogen werden. Das Tugendgesetz verpflichtet daher jeden Menschen, die Vollkommenheit und Glückseligkeit des ganzen Menschengeschlechts in dem Maße zu befördern, als es die beschränkten Kräfte des Einzelen nur immer gestatten mögen. Hieraus entwickelt sich ein Gemeingeist (§. 686), der die Menschen aller Zeiten und Länder umfaßt, sie als Glieder einer und derselben großen Familie betrach-

tet, und daher Weltbürgergeist oder Kosmopolitismus genannt wird. *)

*) Dieser Kosmopolitismus ist also weder schwärmerisch (phantastisch) noch eigensüchtig (egoistisch), ist mit dem vorhin bezeichneten Patriotismus sehr wohl verträglich, und handelt daher keineswegs nach dem Grundsatze: Ubi bene, ibi patria, sondern betrachtet nur die Bürger aller einzelen kleinern Staaten als Bürger eines großen Weltstaates, dessen Wohl der Mensch ebendadurch befördert, wenn er in allen seinen besondern Lebensverhältnissen stets nach Pflicht und Gewissen handelt. Auch vergl. §. 583.

Zweites Hauptstück.

Angewandte ethische Methodenlehre.

---

§. 690.

Der Mensch als sündhaftes Wesen.

Wenn wir die sittliche Beschaffenheit des Menschen, wie sie sowohl in der vergangenen als in der gegenwärtigen Zeit sich der Wahrnehmung darbietet, in Erwägung ziehn, so zeigt sich der Mensch nicht bloß als ein sündfähiges, sondern auch als ein sündhaftes Wesen (§. 634). Denn alle Menschen sündigen, und da wir dieses Sündigen zu allen Zeiten und an allen Orten und unter allen Umständen (im Zustande der Rohheit und Bildung, der Vereinzelung und der Gesellschaft) und selbst bei Kindern, sobalb sie einen freien Willen zu äußern beginnen, antreffen: so läßt sich aus dieser

Allgemeinheit des Sündigens mit höchster Wahrscheinlichkeit schließen, daß, ungeachtet die ursprünglichen Anlagen des Menschen an sich gut sind, doch die empirische Natur desselben etwas enthalte, was ihn geneigt mache, vom Sittengesetze abzuweichen und seine Pflichten mehr oder weniger zu verletzen.

§. 691.

Der Hang des Menschen zum Bösen.

Diese allgemeine Geneigtheit der Menschen zu sündigen kann man mit Recht einen Hang zum Bösen (propensio ad malum) nennen, wiewohl derselbe sich nicht bei Allen auf gleiche Weise und in demselben Grade offenbart. Auch kann man diesen Hang als ein Wurzelübel (malum radicale) betrachten, indem er nicht nur in der menschlichen Natur tief eingewurzelt, sondern auch die Wurzel aller Sünden und Laster zu sein scheint. Eine Erbsünde (peccatum originarium s. hereditarium) hingegen kann man ihn nicht füglich nennen, da er nicht aus der bloßen Abstammung aller Menschen von Einem, der zuerst gesündigt, und überhaupt aus keiner historischen oder empirischen Thatsache erklärt werden kann, sondern man vielmehr bei jedem Menschen irgend einen, wenn auch nur intelligibeln, Willensakt voraussetzen muß, durch welchen jener Hang sich in ihm selbst unmittelbar erzeugt hat. *)

*) Der Hang zum Bösen ist seinem Ursprunge nach eben so unbegreiflich, als das Böse überhaupt, muß aber doch auf die Freiheit als seinen letzten Grund bezogen werden, wie alles Sittliche. Sonst könnten wir uns jenen Hang nicht zurechnen, was wir doch dem Bewusstsein zufolge thun. Darum kann jener Hang auch nicht als Anlage zum Bösen gedacht wer-

den. Wer aber jenen Hang aus der Eingeschränktheit der menschlichen Natur, oder aus dem Uebergewichte der Sinnlichkeit, oder aus der Verdorbenheit der Vernunft selbst, oder auch aus schlechter Erziehung und bösem Beispiele zu erklären versucht, folgert entweder zu viel, oder setzt Unerweisliches voraus, oder dreht sich gar im Kreise. — Vergl. §. 634. Anm. und die daselbst angeführten Schriften, nebst Imm. Kant's Abhandlung: Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten, oder über das radikale Böse in der menschlichen Natur — in Dess. Schrift: Die Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft. St. 1. S. 1—58. Desgl. Joh. Spieker über das ursprüngliche Böse im Menschen, dessen Heilbarkeit und Heilung ꝛc. Kassel u. Marburg, 1828. 8.

§. 692.

Die Bekehrung des Menschen.

Da der Mensch, um sittlichgut oder tugendhaft zu werden, wegen des ihm inwohnenden Hanges zum Bösen nicht von der Unschuld, sondern von der Sündhaftigkeit beginnt: so ist die sittliche Veredlung des Menschen als ein Ausgang vom Bösen zum Guten zu betrachten und heißt daher mit Recht eine Bekehrung (conversio moralis), auch eine Wiedergeburt (regeneratio moralis). Es besteht aber dieselbe theils in einer Herzensbesserung (*μετανοια*, emendatio animi) als einer Umwandlung der ganzen sittlichen Denkart, theils in einer Lebensbesserung (*μεταβασις εις αλλον βιον*, emendatio vitae) als einer Umwandlung der ganzen sittlichen Handlungsweise. Jener Akt ist einfach, augenblicklich und bloß intelligibel, dieser zusammengesetzt, allmählich und erscheinend; der Schluß aber von diesem auf jenen ist nicht ganz sicher, weil der Mensch scheinbar sein Leben bessern

kann, ohne sein Herz gebessert zu haben. Jedoch ist die Bekehrung zu allen Zeiten möglich, da sie von der ursprünglichen Willensfreiheit abhangt und diese der Mensch nie verlieren kann. *)

*) Der Hang zum Bösen ist immer nur etwas Zufälliges in Bezug auf die menschliche Natur überhaupt; er muß also auch von jedem Menschen durch die Kraft seines Willens bekämpft und vermindert, wenn auch nicht gänzlich ausgerottet werden können. Denn die sittlichen, durch die ursprüngliche Gesetzgebung der Vernunft bestimmten, Vorschriften bleiben stets für ihn verbindlich; und wer sittlichgut werden soll, muß es auch werden können. Daß ihn Gott dabei unterstützen werde, darf er wohl glauben und hoffen, sich aber nie auf diesen göttlichen Beistand verlassen (§. 659. Anm.), auch die Art und Weise desselben nicht bestimmen wollen. In dieser Beziehung kann man wohl auch sagen, Gott erlöse den Menschen von der Sünde; aber eine bloß von außen, ohne Zuthun des Menschen, kommende Erlösung kann nicht angenommen werden, weil es doch immer zuletzt von dem Menschen selbst abhangen muß, welchen Gebrauch er von irgend einem ihm äußerlich dargebotnen Gnadenmittel machen wolle. Vergl. J. G. Rätze's Schrift: Was der Wille des Menschen in moralischen und göttlichen Dingen aus eigner Kraft vermag und was er nicht vermag. Leipzig, 1820. 8. Auch die theologischen Schriften de servo et libero arbitrio gehören zum Theil hieher.

§. 693.

Sittliche Zustände des Menschen.

Wiewohl der Mensch in Bezug auf seinen intelligibeln Charakter nur in einem doppelten sittlichen Zustande gedacht werden kann, indem er entweder als sittlichgut oder als sittlichbös zu denken: so giebt es doch in Bezug auf die empi-

rischen Charaktere der Menschen eine so große Mannigfaltigkeit sittlicher Zustände, daß sich dieselben weder erschöpfend darstellen noch in feste Gränzen einschließen lassen. Um indeß einen ungefähren Maßstab zur Beurtheilung des sittlichen Zustandes einzeler Menschen zu haben, kann man die Zustände der Roheit, Schwäche, Unlauterkeit, Bosheit, angehenden und festen Tugend unterscheiden, in Ansehung deren es aber wieder mancherlei Mischungen und Abstufungen geben kann. *)

*) So befindet sich der Heuchler im Zustande der Unlauterkeit und Bosheit zugleich. Die Bosheit im höhern Grade heißt auch Verhärtung oder Verstocktheit, im höchsten teuflische Bosheit. Doch läßt sich dieser Grad der Lasterhaftigkeit in der Erfahrung so wenig als der höchste Grad der Tugendhaftigkeit nachweisen.

§. 694.

Sittliche Erziehung des Menschen.

Wieferne diese Erziehung im kindlichen Alter des Menschen von fremder Thätigkeit abhangt, ist sie ein Gegenstand der Pädagogik. Die Tugendlehre aber kann als angewandte Asketik dem Menschen, wiefern er im reiferen Alter sein eigner sittlicher Erzieher werden soll, keine andern Mittel zur Bildung eines tugendhaften Charakters empfehlen, als die bereits in der reinen Asketik angegebnen (§. 663—665). Denn auch der dem Menschen eigenthümliche Hang zum Bösen kann von dem Menschen selbst nicht anders bekämpft werden, als durch fortwährende Belebung des Bewußtseins seiner sittlichen Bestimmung und durch eine, mit Hinsicht auf dieses Ziel, immer fortschrei-

tende Entwickelung seiner ursprünglichen Anlagen zum Guten. *)

*) Daß die sittliche Selberziehung des Menschen auch durch Andre befördert werden könne und solle, leidet keinen Zweifel (§. 684.). Die Einwirkung ist aber bei Erwachsenen in dieser Hinsicht noch viel beschränkter, als bei Kindern. Die Asketik kann daher dem Menschen, der sich selbst sittlich erziehen will, bloß den Rath geben, daß er, um in diesem Streben von Andern nicht gehindert, sondern vielmehr unterstützt zu werden, zu seinem geselligen Umgange vorzugsweise solche Menschen wähle, die schon einen hohen Grad sittlicher Bildung erreicht haben, und daß er sowohl dem guten Beispiele als den anderweiten sittlichen Anregungen von Seiten ebendieser Menschen willig, obwohl ohne Verzicht auf alles selbständige Urtheilen und Handeln, folge. — Wegen der, auf denselben Zweck sich beziehenden, Theilnahme am kirchlichen Kultus vergl. die folg. Religionslehre, besonders §. 718.

Siebenter Theil.

Religionslehre.

Einleitung.

§. 695.

Begriff.

Die Wissenschaft von der durch die ursprüngliche Gesetzmäßigkeit unsers Geistes bestimmten Richtung unsrer gesammten, insonderheit praktischen, Thätigkeit auf das Uebersinnliche und Ewige, heißt eine Religionslehre (§. 65 und 109). Sie wird auch eine Glaubenslehre (Pistik) genannt, weil das Uebersinnliche und Ewige (Gott und Unsterblichkeit) kein Gegenstand des Wissens, sondern bloß des Glaubens und Hoffens (§. 63. 64 und 81); desgleichen eine Gotteslehre (Theologie), aber nicht im spekulativen Sinne (metaphysische oder Physikotheologie — §. 314) sondern im praktischen (Ethikotheologie). Als eine Lehre vom seligen Leben in Gott nebst einer würdigen Gottesverehrung kann sie auch Gottseligkeitslehre (Eusebiologie) heißen. Nennt man sie natürlich oder philosophisch, so setzt man voraus, daß es außer der reinen Vernunftreligion, die aus dem Gewissen des

Menschen hervorgeht, noch anderweite, durch äußere Autorität bestimmte, Religionen gebe, in Bezug auf welche sich dann auch allerlei positive oder statutarische Religionslehren bilden lassen *)

*) Vernunftreligion und positive Religion verhalten sich gerade so zu einander, wie Vernunftrecht und positives Recht, und die Vernunftreligion heißt auch in derselben (formalen) Bedeutung des Wortes Natur eine natürliche, wie das Vernunftrecht ein natürliches (§. 484. Anm.). Denn die äußere (materiale) Natur kann uns so wenig zur Religion als zum Rechte führen, wenn die innere (moralische) Natur des Menschen nichts davon sagt. Setzt man nun überdieß voraus, daß eine positive Religion aus einer besondern Art von Offenbarung oder göttlicher Mittheilung hervorgegangen, so giebt dieß den Begriff einer geoffenbarten Religionslehre, wovon tiefer unten das Weitere. Ueber die ursprüngliche Bedeutung des Worts religio vergl. *Cic.* de nat. dd. II, 28. *August.* de vera rel. c. 55. *Lactant.* institutt. divv. IV, 28. und *Gell.* noctt. att. IV, 9.

§. 696.

Eintheilung.

Wiewohl das Wesen der Religion an sich immer eins und dasselbe sein muß, so haben doch die religiosen Ueberzeugungen und Gesinnungen der Menschen sich nach örtlichen, zeitlichen, volksthümlichen und andern Umständen sehr mannigfaltig gestaltet. Daraus sind denn verschiedne Religionen oder Religionsformen entstanden, welche zwar, als durch äußere Autorität begründet, ein positives Gepräge haben und daher nur geschichtlich erkennbar sind, aber doch in der Religionsphilosophie nicht ganz unbeachtet bleiben dür-

fen. Ebendarum muß diese Wissenschaft gleichfalls in einen reinen und einen angewandten Theil zerfallen. *)

*) Die angewandte Religionslehre kann natürlich nicht alle besondre Religionsformen in Erwägung ziehn, sondern nur diejenigen, welche wegen ihres Ursprungs, Alters, Umfangs oder Einflusses von vorzüglicher Bedeutung sind und auf den Titel geoffenbarter Religionen Anspruch machen. Daher muß die Religionsphilosophie auch eine kritische Theorie der Offenbarung aufstellen, welche aber in den angewandten Theil der Wissenschaft gehört. Denn der reine hat es mit dem Wesen der Religion an sich, wie es unabhängig von allen empirischen und positiven Formen aus der Vernunft selbst hervorgeht, zu thun. Daraus muß dann von selbst erhellen, nicht nur, daß es eine Vernunftreligion gebe, sondern auch, wie sie beschaffen und was sie werth sei.

§. 697.

Literatur.

Die auf diese Wissenschaft bezüglichen Schriften sind ebenfalls theils einleitende a), theils abhandelnde b) — von welchen letztern hier bloß diejenigen anzuführen, welche die Religionslehre allein darstellen und deren Verhältniß zur Moral oder Tugendlehre nicht besonders untersuchen, da die Schriften dieser Art schon früher (§. 618. Anm. d) bemerkt worden — theils endlich literarisch-historische. c)

a) Hieher gehören außer den §. 81 und 84 angeführten Schriften über den Glauben im Allgemeinen noch folgende:

Imm. Kant's Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft. Königsb. 1793. 8. A. 2. 1794. — Vergl. Glo. Chsti. Storr's Bemerkungen darüber,

aus dem Lat. (Tübingen, 1793. 4.) übers. von Frdr. Gli. Süßkind. Tübingen, 1794. 8. — Einige Bemerkungen über Kant's philosophische Religionslehre. Kiel, 1795. 8. (angeblich von Glo. Ernst Schulze, Verf. des Aenesidemus). — Jmm. Kant's Theorie der reinmoralischen Religion mit Rücksicht auf das Christenthum kurz dargestellt. Riga, 1796. 8.

Frdr. Karl Forberg's Entwickelung des Begriffs der Religion, und Joh. Gli. Fichte über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung. In Fichte's und Niethammer's philosoph. Journ. B. 8. H. 1. S. 1 ff. — Vergl. des Verf. Abhandl. über die von der Wissenschaftslehre versuchte philosophische Bestimmung des religiosen Glaubens. Anhang zu Dess. Briefen über die Wissenschaftslehre. Jena (Leipzig) 1800. 8.

Frdr. Wilh. Jsph. Schelling's Philosophie und Religion. Tübingen, 1804. 8.

Fichte's und Schelling's neueste Lehre von Gott und der Welt, beurtheilt von Jak. Frdr. Fries. Heidelberg, 1807. 8.

(Frdr. Jmm. Niethammer) über Religion als Wissenschaft, zur Bestimmung des Inhalts der Religionen und der Behandlungsart ihrer Urkunden. Neustrelitz, 1795. 8.

Ph. Frdr. Gottlieb's absolute Einheit der Religion und der Vernunft. (Herausg. von Engelmann). Frankf. a. M. 1805. 8.

Joh. Chsti. Aug. Grohmann über die höhere religiose Ueberzeugung. Hamburg, 1811. 8.

Frdr. Heinr. Jacobi von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Leipz. 1811. 8. vergl. mit Frdr. Wilh. Jsph. Schelling's Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen u. s. w. Tübingen, 1812. 8.

Chsti. Weiß von dem lebendigen Gott, und wie der Mensch zu ihm gelange. Leipz. 1812. 8.

Joh. Dav. Kocher's Vereinigung der kritischen Philosophie mit der dogmatischen zur neuen und festen Begründung der Religionsphilosophie. Aarau, 1812. 2 Bde. 8.

Karl Gttfr. Kelle, das Erwachen der mensch-

lichen Vernunft als das erste Eintreten der übersinnlichen Welt in die sinnliche. Freiberg, 1813. 8.

Chsti. Gli. Schmid, Religion und Theologie nach ihrem Wesen und nach ihrem Fundamente. Stuttgart, 1822. 8.

Joh. Frdr. Flatt's Briefe über den moralischen Erkenntnissgrund der Religion in Beziehung auf kantische Philosophie. Tübingen, 1789. 8.

Imm. Berger's Aphorismen zu einer Wissenschaftslehre der Religion. Leipz. 1796. 8. vergl. mit Dess. Abhandlung über Religionsphilosophie und religiose Anthropologie. In Schuderof's Journal für Veredlung des Predigerstandes. 1803. B. 2. St. 1.

Was ist Religion und was kann sie nur sein? Eine genaue Bestimmung der einzigen höchsten Religion, in Briefen zweier Freunde. Zerbst, 1803. 8. (mehr mystisch als philosophisch).

Chsti. Frdr. Callisen's Theophilus, ein Beitrag zur Philosophie der Religion. Amberg u. Sulzbach, 1803. 8.

Joh. Hugo Wyttenbach's Geist der Religion. Eine philosophische Anthologie. Frankf. a. M. 1806. 8.

Claus Harms, daß es mit der Vernunftreligion nichts ist. Kiel, 1819. 8. vergl. mit des Verf. Gegenschrift: Daß es mit der Vernunftreligion doch etwas ist. Leipz. 1819. 8. und mit Chsto. Frdr. Ammon's Sendschreiben an Harms über die Abspannung und Ueberspannung der Vernunft in der Religion. In Dess. Magazin für christliche Prediger. B. 4. St. 1. S. 191—252.

Harro Wilh. Dirksen's philosophische Untersuchung über den Einfluß der Religionsphilosophie auf die Sittlichkeit. Sulzbach, 1808. 8.

b) Außer den §. 326 angeführten Schriften über die sog. natürliche oder metaphysische Theologie gehören hieher besonders folgende:

Ludw. Hörstel's Abriß einer Religionslehre des Plato. Braunschw. 1798. 8. (Diese Schrift enthält auch noch: Denksprüche des Phokylides, der Pythagoreer, und Kleanth's Gesang auf Gott, aus

dem Griech. für Freunde der Religion übersetzt. Der letztgenannte Hymnus aber, als ein kurzer Inbegriff der stoischen Religionslehre, ist öfter übersetzt, unter andern auch in des Verf. Abhandl. de *Cleanthe* divinitatis assertore ac praedicatore. Leipzig, 1819. 4. und in Joh. Frdr. Heinr. Schwabe's specimen theologiae comparativae etc. Jena, 1819. 8. worin die stoische Theologie mit der christlichen verglichen wird.)

Imm. Kant's Vorlesungen über die philosophische Religionslehre. Leipz. 1817. 8. (Die Vorlesungen selbst stammen aus einer weit frühern Zeit, und sind bloß aus einem nachgeschriebnen Kollegienhefte herausgegeben, enthalten aber doch viel Gutes).

Karl Heinr. Heydenreich's Grundsätze der moralischen Gotteslehre, nebst Anwendungen auf geistliche Rede- und Dichtkunst. Leipz. 1792. 8.

Joh. Chsti. Gli. Schaumann's Philosophie der Religion überhaupt und des christlichen Glaubens insbesondre. Halle, 1793. 8.

Karl Chsti. Ehrh. Schmid's philosophische Dogmatik. Jena u. Leipz. 1796. 8.

Geo. Chsti. Müller's Entwurf einer philosophischen Religionslehre. Halle, 1797. 8.

Versuch einer neuen Theorie der Religionsphilosophie. Nebst einer kritischen Darstellung des Verhältnisses, in welchem der Judaismus und der auf ihn gegründete Christianismus zum wahren Interesse der Religion stehen. Germanien, 1797. 8.

Glo. Benj. Gerlach's Lehrbuch der Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft. Berlin, 1802. 8.

G. G. L. Wiesen's Religionsphilosophie, oder das Verhältniß der Vernunft zur Freiheit. Hildesheim, 1804. 8. (mehr einleitend als abhandelnd).

Joh. Gli. Fichte's Anweisung zum seligen Leben, oder Religionslehre in Vorlesungen. Berlin, 1806. 8.

A. Buchner, das Wesen und die Formen der Religion. A. 2. Landshut, 1809. 8. (B. 1.)

Chsti. Aug. Heinr. Clodius's Grundriß der allgemeinen Religionslehre. Leipz. 1808. 8. — Derf.

von Gott in der Natur, in der Menschengeschichte und im Bewusstsein. Leipzig, 1818—1820. 3 Bde. 8.

Jak. Salat's Religionsphilosophie. Landshut, 1811. 8. — Dess. Grundlinien der Religionsphilosophie, eine Vorarbeit in Hinsicht auf die zweite, ganz von neuem ausgearbeitete, Auflage seiner Darstellung derselben. Sulzbach, 1820. 8. (Diese 2. A. ist im J. 1821. auch selbst erschienen).

Glo. Wilh. Gerlach's Grundriß der Religionsphilosophie. Halle, 1818. 8.

Wilh. Traug. Krug's Eusebiologie oder philosophische Religionslehre. Königsb. 1819. 8. (Auch als 3. Th. des Syst. der prakt. Philos.).

Chsto. Adam Eschenmayer's Religionsphilosophie. Th. 1. Rationalismus. Th. 2. Mysticismus. Th. 3. Supernaturalismus. Tübingen, 1818—24. 8.

Ferd. Chsto. Weise's philosophische Religionslehre. Heidelb. 1820. 8.

Heinr. Planck's kurzer Abriß der philosophischen Religionslehre. Göttingen, 1821. 8.

Ernst Sartorius, die Religion außerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft. Marburg, 1822. 8.

Frdr. Bouterwek's Religion der Vernunft. Ideen zur Beschleunigung der Fortschritte einer haltbaren Religionsphilos. Göttingen, 1824. 8.

Herm. von Keyserlingk, spekulative Grundlegung von Religion und Kirche, oder Religionsphilosophie. Berlin, 1824. 8.

Glo. Jmm. Lindner's Philosophie der religiosen Ideen. Straßburg, 1825. 8.

(Frdr. Dan. Ernst Schleiermacher's) Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berl. 1799. 8. A. 2. 1806.

Amad. Wendt's Reden über die Religion oder die Religion an sich und in ihrem Verhältnisse zu Wissenschaft, Kunst und Leben, und zu den positiven Formen derselben. Sulzbach, 1813. 8.

Die allgemeine Religion. Ein Buch für gebildete Leser von Ludw. Heinr. Jakob Halle, 1797. 8.

Die allgemeine Menschenreligion; Versuch einer Ent-

wicklung derselben aus den ältesten christlichen Urkunden. Leipzig, Züllichau u. Freistadt, 1804. 8. — Andre mehr populare als wissenschaftliche Werke über die Religion können hier nicht aufgeführt werden.

c) In diese Klasse gehören folgende Schriften:

Paul Joh. Sigm. Vogel über den Gang des menschlichen Geistes in der Ausbildung seiner Religionsbegriffe. Berl. Monatsschr. 1792. Sept. S. 203 ff. Okt. S. 292 ff.

Phil. Chsti. Reinhard's Abriß einer Geschichte der Entstehung und Ausbildung der religiosen Ideen. Jena, 1794. 8.

Kajet. Weiller's Ideen zur Geschichte der Entwicklung des religiosen Glaubens. München, 1808. 8. (Th. 1).

Chsto. Meiners's allgemeine Geschichte der Religionen. Hannover, 1806—1807. 2 Thle. 8.

Jmm. Berger's Geschichte der Religionsphilosophie, oder Lehren und Meinungen der originalsten Denker aller Zeiten über Gott und Religion, historisch dargestellt. Berlin, 1800. 8.

Joh. Karl Fürchteg. Schlegel über den Geist der Religiosität aller Zeiten und Völker. Hannover, 1819. 2 Thle. 8.

Chsto. Meinersii historia doctrinae de vero deo etc. s. §. 326. Anm. nebst andern literarisch-historischen Schriften über die natürliche Theologie.

Chsti. Wilh. Flügge's Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit, Auferstehung, Gericht und Vergeltung. Leipz. 1794—1795. 2 Thle. 8.

Versuch einer historisch-kritischen Uebersicht der Lehren und Meinungen der vornehmsten neuern Weltweisen von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Altona, 1796. 8.

Erster Abschnitt.

Reine Religionslehre.

§. 698.

Weitere Zerfällung.

Ungeachtet die Religion ihrem Wesen nach eine durchaus praktische Tendenz hat (§. 65), so muß doch die reine Religionslehre zuvörderst dieses Wesen der Religion selbst tiefer zu ergründen und die daraus hervorgehenden Ueberzeugungen des menschlichen Geistes nach ihrem wahren Gehalte zu entwickeln suchen. Alsdann aber sind auch die religiosen Gesinnungen sammt den ihnen entsprechenden Handlungen in genauere Erwägung zu ziehn. Es zerfällt daher dieser Abschnitt wieder in zwei Hauptstücke, deren eines mehr theoretisch, das andre mehr praktisch ist. *)

*) Durch das erste Hauptstück hangt die Religionslehre allerdings mit der Metaphysik zusammen (§. 326—333). Es müssen aber dennoch aus demselben alle bloß metaphysische Spekulazionen entfernt werden, so daß hier nur dasjenige Platz findet, was zugleich ein praktisches Interesse für den Menschen hat. Wir betrachten also bloß die Religion erst von der theoretischen, dann von der praktischen Seite, weil jede wissenschaftliche Behandlung eines Gegenstandes diesen nur allmählich in seiner Fülle ergreifen oder allseitig darstellen kann.

Erstes Hauptstück.

Die Religion theoretisch betrachtet oder von der Religion überhaupt und den religiosen Ueberzeugungen.

§. 699.

Das Gewissen als Religionsbasis.

Wie das Gewissen die Grundlage der Sittlichkeit ist (§. 621), so ist es auch die Grundlage der Religion. Denn indem wir uns sittlicher Gesetze ursprünglich bewusst, sind wir auch genöthigt, eine sittliche Weltordnung und die daraus hervorgehende Seligkeit aller Sittlichguten als den Endzweck alles vernünftigen Strebens oder als das höchste Gut, mithin als unsre wahre Bestimmung zu betrachten, und folglich auch unsre gesammte Thätigkeit auf dieses letzte Ziel zu richten (§. 60—62). Dadurch erhebt sich aber unser Bewusstsein nothwendig vom Sinnlichen und Zeitlichen zum Uebersinnlichen und Ewigen, indem wir jenes Ziel nur unter der Bedingung als erreichbar denken können, daß ein unendliches vernünftiges und freies Wesen mit unumschränkter Macht die Welt beherrsche und daß wir selbst, ungeachtet der Beschränktheit unsres sinnlichen Daseins, doch als sittliche Wesen unvergänglich seien oder ewig leben und wirken (§. 63 und 64). *)

*) Weil das Gewissen uns auf diesen Gedanken an das Uebersinnliche und Ewige führt, so heißt es auch die Stimme Gottes, indem dadurch Gott selbst sich

jedem Menschen unmittelbar als einen Gesetzgeber offenbart, der uns die sittliche Vollkommenheit und die Seligkeit, die er selbst besitzt, zur Aufgabe eines unendlichen Lebens macht. Wer nun diese Aufgabe zu lösen sucht, um seine ganze Bestimmung zu erreichen, der heißt eben gewissenhaft; denn er folgt dem Gewissen als einer Stimme Gottes.

§. 700.

Religion in subjektiver Bedeutung.

Sobald der Gedanke an das Uebersinnliche und Ewige im Gemüthe recht lebendig wird, so verwandelt er sich in einen praktischen Glauben daran, indem der Sittlichgute nicht anders als mit der festen Ueberzeugung handeln kann, daß der Endzweck seiner Vernunft oder das höchste Gut für ihn erreichbar sei. Dieser praktische Glaube ist also selbst nichts anders, als die durch Gesinnung und Handlung sich überall ankündigende Ueberzeugung von der Möglichkeit des höchsten Gutes, und heißt Religion in subjektiver Bedeutung, oder bestimmter, Religiosität. Diese Religion zu haben oder religios zu sein, ist demnach Pflicht, weil sie wesentlich eins mit dem Streben nach dem Uebersinnlichen und Ewigen oder mit einer gewissenhaften Handlungsweise. *)

*) Eben die Vernunft, welche einen Endzweck setzt, gebietet auch, nach der Verwirklichung desselben zu streben, folglich mit der gewissen Zuversicht zu handeln, daß jener Zweck erreichbar. Die Bedingungen dieser Erreichbarkeit mögen immerhin dem bloß spekulirenden Geiste nicht erkennbar sein; die bloße Spekulazion mag sogar auf Zweifel in Ansehung jener Bedingungen stoßen: der Mensch soll doch immer gewissenhaft, also mit der gewissen Zuversicht handeln, daß das höchste Gut möglich oder unsre Bestimmung erreichbar, wenn

wir auch nicht einsehn, wie? Diese Einsicht fehlt uns gar oft, selbst in einzelen Handlungsfällen des gemeinen Lebens, ohne daß wir uns dadurch vom Handeln abhalten lassen oder am Gelingen verzweifeln sollten.

§. 701.

Religion in objektiver Bedeutung.

Der praktische Glaube kann aber auch objektiv werden, wenn und wieferne das, was man in religioser Hinsicht für wahr hält, in bestimmte Begriffe gefasst und durch Worte dargestellt wird. Hieraus entstehen gewisse Lehrsätze, welche Glaubens- oder Religionswahrheiten, auch schlechtweg Dogmen (§. 86. Anm.) genannt werden (articuli fidei, dogmata s. praecepta religionis). Ein Inbegriff solcher Glaubenswahrheiten heißt auch Religion, aber in objektiver Bedeutung, und ist also nichts anders als der in bestimmte Begriffe und Worte gefasste Glaube an die Erreichbarkeit des höchsten Gutes und die Bedingungen, von welchen diese Erreichbarkeit als abhängig gedacht wird. Da nun in dieser Beziehung sehr mannigfaltige Vorstellungsarten oder Denkweisen möglich sind und da das richtige Denken nicht vom guten Willen allein abhangt: so kann man auch die Religion in dieser Bedeutung niemanden zur Pflicht machen. *)

*) Das Fürwahrhalten irgend eines Lehrsatzes, also auch eines solchen, der ein objektiver Ausdruck der subjektiven Religion ist, bleibt stets Sache der freien Ueberzeugung. Daher lässt sich auch über einen solchen Lehrsatz streiten, theils ob er überhaupt wahr, theils ob er ein angemessner Ausdruck des Wahren sei. Eine Religionslehre bezieht sich also stets auf die Religion in objektiver Bedeutung und kann sowohl popular

als szientifisch sein (§. 246). Durch die letzte Form wird sie zur Religionswissenschaft, wenn gleich ihr Inhalt kein Gegenstand des Wissens, sondern des Glaubens ist. Daher hat auch die Religionslehre keinen besondern obersten Grundsatz an ihrer Spitze; sie schließt sich bloß an die Tugendlehre an und hat mit dieser ein gemeinschaftliches Prinzip, nämlich das Gewissen, dessen Foderung die Religionslehre als Gesetz Gottes betrachtet. Nennt man die Religionslehre Dogmatik, so nimmt man das Wort *δογμα* offenbar im engern Sinne, muß jedoch alsdann die philosophische Dogmatik von der (positiv) theologischen unterscheiden. — Was ist aber von der gewöhnlichen Erklärung der Theologen: *Religio* est modus cognoscendi colendique deum, zu halten?

§. 702.

Hauptwahrheiten der Religion.

Wie mannigfaltig auch die religiosen Ansichten und die darauf bezüglichen Lehrsätze sein mögen, so giebt es doch nur zwei Hauptwahrheiten der Religion (dogmata primaria s. cardinalia) oder Grundartikel des Glaubens (articuli fidei fundamentales), indem alle übrigen sich leicht auf jene beiden zurückführen lassen. Werden dieselben bloß subjektiv, wie sie ursprünglich aus unsrem moralisch-religiosen Bewusstsein hervortreten, ausgesprochen, so lauten sie: Ich glaube an Gott, und: Ich hoffe ein ewiges Leben. Werden sie aber objektiv, als Lehrsätze, die auf allgemeine Gültigkeit Anspruch machen, ausgedrückt, so lauten sie: Es ist ein Gott, und: Es giebt ein ewiges Leben oder die menschliche Seele (das vernünftige und freie Wesen in uns) ist unsterblich. Beide Sätze aber sind theoretisch unerweislich, obwohl praktisch gewiß. *)

*) Die Unzulänglichkeit der angeblichen (theoretischen) Beweise (praktisch aber lässt sich kein eigentlicher Beweis führen) für das Dasein Gottes und für die Unsterblichkeit der Seele ist schon früher dargethan (§. 318 und 327 ff.). Die praktische Gewissheit jener Glaubensartikel aber erhellet eben daraus, daß das Gewissen selbst die Wurzel aller Religion (§. 699). Wem an dieser Gewissheit nicht genügt, dem kann auch keine andre dargeboten werden. Wer aber seinem Gewissen vertraut, dessen Glaube an Gott wird sowohl in der natürlichen Weltordnung (nach Anleitung der Physikotheologie — §. 330) als auch in den Schicksalen des menschlichen Geschlechts (nach dem Zeugnisse der Geschichte — §. 331), so wie dessen Hoffnung der Unsterblichkeit sowohl in der unendlichen Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen (§. 372) als auch in der natürlichen Bestimmung desselben zur Kultur (§. 377) mannigfaltige Bestätigung und immer neue Nahrung finden.

§. 703.

Abgeleitete Religionswahrheiten.

Aus jenen Hauptwahrheiten ergeben sich durch weitere Entwicklung derselben eine Menge von abgeleiteten Religionswahrheiten (dogmata secundaria s. derivativa), die aber nur dann als wirkliche Wahrheiten von der Vernunft anerkannt werden können, wenn sich ihr Zusammenhang mit jenen bündig nachweisen lässt. Es darf daher in Religionssachen nicht gestattet werden, irgend ein Dogma beliebig zu ersinnen oder bloß von Andern auf Treu' und Glauben anzunehmen, weil man dadurch der dichtenden Einbildungskraft, und somit der Schwärmerei und dem Aberglauben Thür' und Thor öffnet. *)

*) Der Grundsatz in Ansehung des religiosen Glaubens: Je mehr, je besser, ist schlechthin verwerflich, weil

daraus folgen würde, daß es nur auf die Quantität, nicht auf die Qualität der Glaubensartikel ankomme. Der entgegengesetzte Grundsatz: Je weniger, je besser, ist aber auch nicht unbedingt zu empfehlen. Denn wiewohl der Religiose sich allenfalls bei jenen zwei Hauptwahrheiten in ihrem einfachsten Ausdrucke beruhigen könnte, ohne einerseit sich auf eine weitere Entwicklung derselben einzulassen und anderseit in den Fehler des Unglaubens, der gar nichts glauben will, zu fallen: so ist doch jene Entwicklung nicht nur in wissenschaftlicher Hinsicht nothwendig, sondern auch für den Religiosen selbst ein geistiges Bedürfniß. Weder zu viel noch zu wenig, ist also auch hier das einzig Rechte. Vergl. §. 85. nebst der Anm.

§. 704.

Das göttliche Wesen.

So unbegreiflich auch das göttliche Wesen für uns sein und bleiben muß, weil das Unendliche vom Endlichen nie begriffen werden kann: so muß es doch erlaubt sein, die Idee des Göttlichen in uns selbst so auszubilden, daß wir uns ihres Inhalts klarer bewusst werden, mithin diejenigen Bestimmungen aufzusuchen, welche wir jener Idee zufolge als Eigenschaften Gottes (attributa divina) zu denken genöthigt sind. Zwar wird dabei ein gewisser Anthropomorphismus unvermeidlich sein, indem wir vom göttlichen Wesen immer nur auf menschliche Weise denken und reden können. Indessen ist diese Vermenschlichung des Göttlichen völlig unschädlich, wenn wir unsern Begriffen von jenen Eigenschaften nur keine andre als symbolische oder analogische Bedeutung unterlegen. *)

*) Die von den Scholastikern empfohlnen drei Wege

zur Kenntniß der göttlichen Eigenschaften zu gelangen — via causalitatis, negationis et eminentiae — vereinigen sich eigentlich in dem einen, daß wir Gott menschliche Eigenschaften mit Entfernung aller Schranken beilegen. Dieser feinere Anthropomorphismus schließt also jenen gröbern aus, welcher Gott nicht nur menschliche Gestalt (Anthropomorphismus im engern Sinne) sondern auch menschliche Affekten und Leidenschaften beilegt (Anthropopathismus), mithin das göttliche Wesen in einen Abgott oder Götzen (idolum) und dessen Verehrung in Abgötterei oder Götzendienst (idololatria) verwandelt. Dagegen dürfen wir die allgemeinen Verstandesbegriffe der Substanzialität, Kausalität u. s. w. allerdings auf das göttliche Wesen beziehn, wenn wir nur eingestehn, daß wir dadurch nicht bestimmen, was dieses Wesen an und für sich, sondern bloß was es für uns sei.

§. 705.

Einheit Gottes.

Da es den Verstand sowohl als das Herz des Religiosen völlig befriedigt, an Ein göttliches Wesen zu glauben, so ist Gott als absolute Einheit aller ursprünglichen Realität oder als das einige allervollkommenste Urwesen zu denken. Dieser Monotheismus schließt also nicht nur jede Art des Polytheismus, sondern auch den Pantheismus aus, als Vorstellungsarten vom Göttlichen, die zwar nicht an und für sich irreligios, aber doch theils willkürlich und schwärmerisch sind, theils den Verstand des Religiosen in unauflösliche Widersprüche verwickeln und sein Herz unbefriedigt lassen. *)

*) Die Zerspaltung des göttlichen Wesens in eine Mehrheit von Göttern, die einander theils bei- theils unter-

geordnet sein sollen (dii majorum et minorum gentium), ist eine ganz beliebige Annahme, welche nicht der Vernunft zusagt, sondern nur der Einbildungskraft schmeichelt, indem sie ihr zur Bezeichnung und Gestaltung des Göttlichen den freiesten Spielraum öffnet. Daher Astrolatrie, Pyrolatrie, Anthropolatrie, Zoolatrie, Phytolatrie, Litholatrie u. s. w. bis herab zum abgeschmacktesten Fetischismus. Die Beschränkung des Polytheismus auf Bitheismus (theologischer Dualismus oder Manichäismus) und Tritheismus ist eben so willkürlich. Der Pantheismus aber — mag er nun Gott (als bloßer Kosmotheismus) für das All selbst, oder (als psychischer Kosmotheismus) für die Seele des Alls halten, oder auch (als Spinozismus) Gott und das All der endlichen Dinge in dem Verhältnisse der Substanz zu ihren Akzidenzen denken — entzieht der Idee von Gott ihr praktisches Gewicht oder sittliches Interesse, ohne irgend einen spekulativen Gewinn, da das göttliche Wesen nach der einen Ansicht so unbegreiflich bleibt als nach der andern. Vergl. Joh. Glo. Heynig's Theorie der sämmtlichen Religionsarten, des Fetischismus, des Uranotheismus, des Anthropo- oder Herotheismus, des Monotheismus und des moralischen Deismus oder des Christianismus. Leipzig, 1799. 8. und in Bezug auf den neuerlich wieder in Aufnahme gekommenen spinozistischen Pantheismus Geo. Sam. Francke's gekrönte Preisschrift: Ueber die neuern Schicksale des Spinozismus und seinen Einfluß auf die Philosophie überhaupt und die Vernunfttheologie insbesondre. Schleswig, 1811. 8. — Desgleichen die Schrift von Glo. Benj. Jäsche: Der Pantheismus nach seinen verschiednen Hauptformen, seinem Ursprunge und Fortgange, seinem spekulativen und praktischen Werthe und Gehalte. Berl. 1826. 8.

§. 706.

Gott als Schöpfer, Erhalter und Regierer.

Wenn wir Gott als das einige allervollkom-

menſte Urweſen denken, ſo müſſen wir ihn auch als unumſchränkten Weltherrſcher denken, mithin

1. als Schöpfer der Welt d. h. als Urgrund des Seins aller endlichen Dinge in Anſehung ihres Stoffs ſowohl als ihrer Geſtalt; a)

2. als Erhalter der Welt d. h. als Urgrund der Fortdauer alles Endlichen, ſo lang' es im Daſein beharrt; b)

3. als Regierer der Welt d. h. als Urgrund aller in der Zeitreihe wechſelnden Beſtimmungen des Endlichen. c) — Man kann alſo auch Gott in dieſer Beziehung eine dreifache (jedoch bloß ideale) Perſönlichkeit, als Vater, Sohn und Geiſt, und drei Hauptthätigkeiten oder Werke, als Schöpfung, Erhaltung und Regierung, beilegen, auch die beiden letzten Thätigkeiten unter dem gemeinſamen Namen der göttlichen Fürſehung befaſſen. d)

a) Das Dogma: Gott hat die Welt geſchaffen, bedeutet: Ich glaub' an Gott als den Urgrund aller Dinge überhaupt, betrachte alſo mich ſelbſt und alle übrige Dinge als Geſchöpfe Gottes. Wie Gott geſchaffen, wiſſen wir nicht. Von erſter und zweiter Schöpfung in Bezug auf die Materie und Form der Welt kann eigentlich nicht die Rede ſein. Daß aber Gott nicht bloßer Bildner oder Baumeiſter der Welt aus einem gegebnen Stoffe, ſondern wirklicher Schöpfer derſelben ſei, muß angenommen werden, weil wir ihn ſonſt nicht als unumſchränkten Weltherrſcher denken könnten. In dieſem Sinne läſſt ſich alſo auch eine Schöpfung aus Nichts behaupten, ſo wie ſich bildlich das an ſich unerklärbare Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen auch wohl als Abkunft, Abfall oder Ausfluß darſtellen läſſt. Als Zweck Gottes bei der Weltſchö-

pfung läßt sich nur der Endzweck der Vernunft selbst annehmen, weil wir keinen erhabnern und bessern kennen. Insoferne heißt Gott auch das ursprüngliche höchste Gut.

b) Das Dogma: Gott erhält die Welt, bedeutet: Ich glaub' an Gott als den Urgrund des fortwährenden Seins der Welt. Da die Gestalten der einzelen Dinge wechseln, so daß, während das Eine vergeht, ein Andres entsteht, bei diesem Wechsel aber doch das Ganze besteht, so läßt sich die Erhaltung auch als fortgesetzte Schöpfung betrachten.

c) Das Dogma: Gott regiert die Welt, bedeutet: Ich glaub' an Gott als den Urgrund aller Veränderungen oder Begebenheiten in der Welt. Die natürlichen Ursachen dieser Begebenheiten als Mittelursachen werden also durch jenen Glauben nicht ausgeschlossen. Vielmehr wird der Religiose sich gern bescheiden, daß er von der Regierung Gottes nichts verstehe, und daher nie behaupten, daß irgend eine Erscheinung, sei sie auch noch so wunderbar, unmittelbar von Gott gewirkt, etwas Uebernatürliches oder ein wirkliches Wunder sei (§. 302 und 325).

d) Da die göttliche Fürsehung als allumfassend gedacht werden muß, so ist die Unterscheidung einer allgemeinen, besondern und besondersten Fürsehung unstatthaft, die Annahme eines Schicksals aber als einer alles, selbst die Gottheit, beherrschenden Verkettung der Dinge mit dem Glauben an eine göttliche Fürsehung unverträglich. Wohl aber verträgt sich damit der Glaube an die Freiheit unsers Willens. Denn es läßt sich denken, daß der Weltplan im Ganzen auf die Mitwirkung freier Wesen im Einzelen gleichsam berechnet sei. Das Böse aber, was diese Wesen thun, wird von Gott nicht gewollt, sondern nur zugelassen und am Ende zum Guten gewendet. So beruhigt sich wenigstens der Religiose bei einem Räthsel, das er nicht völlig zu lösen vermag (§. 634. Anm.).

§. 707.

Gott als Gesetzgeber und Richter.

Wieferne Gott Schöpfer und Regierer der Welt ist, haben ihn auch alle vernünftige und freie Weltwesen als ihren höchsten Gesetzgeber und Richter d. h. als Urheber und Vollzieher des Sittengesetzes zu betrachten. Die Gesetzgebung unsrer eignen Vernunft (Autonomie) ist sonach nur ein Abdruck oder Ausdruck der Gesetzgebung der göttlichen Urvernunft (Theonomie), das Sittengesetz der uns gleichsam ins Herz geschriebne Wille Gottes, und jede Mahnung des Gewissens Gottes Stimme (§. 57). Das Richteramt Gottes aber umfasst das ganze Verhalten eines vernünftigen und freien Wesens nach seinem innern (sittlichen) Werthe oder Unwerthe, wieferne demselben auch das Befinden eines solchen Wesens während der ganzen Dauer seines Daseins entsprechen soll. Gott vergilt also jedem nach seinen Werken, und diese Vergeltung ist daher sowohl als Belohnung wie auch als Bestrafung zu denken (§. 645 und 646). *)

*) Wie Gott das Gute belohne und das Böse bestrafe, wissen wir nicht. Dem Religiosen genügt der Gedanke: Gott hat es so geordnet, daß die Tugend sich selbst belohnt und das Laster sich selbst bestraft. Da diese Ordnung ewig, so sind auch die göttlichen Belohnungen und Strafen als ewig zu denken d. h. auf das gegenwärtige sowohl als das künftige Leben des Menschen zu beziehn. Auf das künftige vorzugsweise bezogen heißen sie Belohnungen des Himmels und Strafen der Hölle, indem Himmel und Hölle bildlich den Zustand bezeichnen, wo der Mensch sich entweder selig oder verdammt fühlt. Ort und Zeit eines förmlichen Weltgerichts, so wie Maß und Art sogenannter Himmelsfreuden und Höllenqualen bestimmen wollen, heißt nicht philosophiren, sondern phanta-

siren, und ist daher aus dem Gebiete der Wissenschaft in das der Kunst zu verweisen.

§. 708.

Anderweite Eigenschaften Gottes.

Hieraus ergiebt sich, daß das göttliche Wesen ferner zu denken sei

1. als vernünftig und frei, und zwar beides in der höchsten Potenz,
2. als allmächtig und allgegenwärtig,
3. als allwissend und höchst weise,
4. als unendlich und unermesslich,
5. als unveränderlich und unvergänglich (ewig),
6. als schlechthin unabhängig (causa sui — a se — aseitas) und allgenugsam,
7. als gerecht und gütig (barmherzig, langmüthig, gnädig),
8. als wahrhaft und treu, und endlich
9. als heilig und selig — wiewohl eine erschöpfende Darstellung der Eigenschaften Gottes weder möglich noch nöthig, da im Grunde jede einzeln gedachte die übrigen schon voraussetzt oder einschließt. *)

*) Ebendarum sind auch die bekannten Eintheilungen der göttlichen Eigenschaften in ursprüngliche und abgeleitete, natürliche und sittliche, innere (immanente) und äußere (transeunte) überflüssig. Bedenklich aber, und zum Theile seltsam, sind die spekulativen Fragen in Bezug auf jene Eigenschaften: Ob der Gottheit Verstand oder Vernunft beizulegen — wie Gott frei sein könne, da er keine Wahl zwischen gut und bös habe — ob Gott auch das Unmögliche ver-

möge — ob er räumlich oder bloß dynamisch (virtualiter) überall sei — ob er auch das bloß Mögliche (scientia media) und selbst die freien Handlungen der Menschen vorher wisse (praescientia), ohne diese dadurch nothwendig zu machen u. s. w. Denn da die Tiefen des göttlichen Wesens kein menschliches Auge durchschauen kann, so ist und bleibt es immer anmaßend, über solche Fragen ein entscheidendes Urtheil auszusprechen; der Religiose aber bedarf eines solchen Urtheils gar nicht. Uebrigens vergl. man noch außer den früher (§. 326 und 697) angezeigten Schriften:

(Joh. Aug. Heinr. Tittmann's) Theokles, ein Gespräch über den Glauben an Gott, zur Kenntniß der neuesten Vorstellungsarten desselben. Leipzig, 1799. 8.

Karl Leonh. Reinhold's Sendschreiben an Lavater und Fichte über den Glauben an Gott. Hamburg, 1799. 8.

Gebh. Ulr. Brastberger über den Grund unsers Glaubens an Gott und unsrer Erkenntniß von ihm. Stuttg. 1802. 8.

Ludw. Heinr. Jakob über den moralischen Beweis für das Dasein Gottes. Libau, 1791. 8.

Chsti. Garve über das Dasein Gottes. Breslau, 1802. 8.

Chsti. Frdr. Sintenis, Pistevon, oder über das Dasein Gottes. Leipz. 1800. 8. A. 2. 1807.

Karl Heinr. Sintenis, Theophron, oder es muß durchaus ein Gott sein, und zwar was für einer. Zerbst, 1800. 8.

P. F. Boost, Eubios, oder über das höchste Gut. Heidelb. u. Speier, 1818. 8.

Nicol. Häggrothii IV dissertationes, quod deus omnis compositionis sit expers — quod deus memoriae sit expers — de numine infinito mutationibus non obnoxio — quod numen infinitum absolute independens sit. Lund, 1795—1798. 4.

(Karl Frdr. Böhme) die Lehre von den göttlichen Eigenschaften. Altenburg, 1821. 8.

§. 709.

Das ewige Leben.

Der Glaube an Gott bestätigt dem Religiosen auch seine Hoffnung eines ewigen Lebens oder den Glauben an die Unsterblichkeit seines besseren Selbst (§. 702). Er darf also mit Recht erwarten, daß in jenem Leben ein höheres Selbbewusstsein, eine freiere Wirksamkeit und ein vollkommneres Verhältniß zwischen dem Physischen und dem Moralischen stattfinden werde, obwohl sich nicht anmaßen, über den Zustand des Menschen nach dem Tode etwas Näheres zu bestimmen, da dieß weder möglich noch für die Zwecke der Menschheit nöthig und heilsam ist. *)

*) Man kann wohl das irdische Leben als eine Prüfungszeit oder als einen Vorbereitungsstand auf ein höheres und besseres Leben betrachten, soll aber darum jenes nicht verachten, vielweniger beliebig verlassen (§. 673). Eben so mag man den Tod als eine Art von Verwandlung oder als einen Uebergang ins bessere Leben betrachten und dadurch die Furcht vor dem Tode mindern; aber ein Uebel bleibt der Tod immer, wenn auch nicht behauptet werden kann, daß er erst durch die Sünde in die Welt gekommen, folglich eine Strafe derselben sei. Betrachtet man das künftige Leben als einen Zustand der Vergeltung des Guten und Bösen, so ist die frühere Bemerkung zu §. 707. hier zu wiederholen. — Von einer wirklichen Wanderung der Seelen oder Auferstehung der Leiber und einem dereinstigen Wiedersehn derselben Personen kann wohl vernünftiger Weise nicht die Rede sein. Indeß vergl. außer den bereits oben (§. 315 und 697) angeführten Schriften und Joh. Wilh. Schmid's immortalitatis animorum doctrina historice et dogmatice spectata (diss. II. Jena, 1770. 4.) noch folgende:

Platonis Phaedon s. de immortalitate animae

dialogus. In Dess. Werken (§. 10. Anm. e); auch oft einzeln herausg. z. B. von Fischer zugleich mit drei andern Dialogen (Leipz. 1760. 1770 und 1783. 8.) von Winkler (Leipz. 1744. 8.) Büchling (Halle, 1804. 8.) Wyttenbach (Leiden, 1810. 8.) und deutsch übers. z. B. von Köhler (Lübeck, 1769. 8.) Ortlob (Frankf. u. Leipz. 1771. 8.) Lindau (Berl. 1804. 8.) — Auch vergl. Frdr. Aug. Wolf zu Plato's Phädo. Berl. 1811. 4. und Heinr. Kunhardt's Schrift: Plato's Phädo mit besondrer Rücksicht auf die Unsterblichkeitslehre erläutert und beurtheilt. Lübeck, 1817. 8.

Wilh. Gli. Tennemann's Lehren und Meinungen der Sokratiker über die Unsterblichkeit. Jena, 1791. 8.

Pet. Pomponatii tractatus de immortalitate animi. Denuo edid. *Chsto. Gfr. Bardili.* Tübingen, 1791. 8.

Mos. Mendelssohn's Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele. Berlin, 1767. 8. A. 4. 1776. Dess. kurze Abhandl. über die Unsterbl. der Seele. Aus dem Hebr. von Dav. Friedländer. Berl. 1788. 8.

Joh. Frdr. Häseler's Julius oder von der Unsterblichlichkeit der Seele. Braunschw. 1790. 8. A. 2. 1793.

Ludw. Heinr. Jakob's Beweis für die Unsterblichkeit der Seele aus dem Begriffe der Pflicht. Eine aus dem Latein. vom Verf. selbst übersetzte Preisschrift. Züllichau, 1790. 8. A. 2. 1794. — (Karl Heinr. Gli. Schneider's) Prüfung des von Jakob aufgestellten Beweises für die U. d. S. Leipz. 1793. 8.

Jean Paul (Frdr. Richter's) Kampanerthal oder über die Unsterblichkeit der Seele. Frankf. und Leipz. (Erfurt) 1797. 8. — Dess. Selina, oder über die Unsterblichkeit. Stuttg. und Tübing. 1827. 2 Thle. 8.

Joh. Aug. Heinr. Tittmann's Theon, ein Gespräch über unsre Hoffnungen nach dem Tode. Leipz. 1801. 8.

Chsto. Mart. Wieland's Euthanasia; drei Gespräche über das Leben nach dem Tode. Leipz. 1805. 8. Auch in Dess. Werken.

Chsto. Joh. Rud. Christiani, die Gewissheit unsrer ewigen Fortdauer. Kopenh. 1809. 8.

Chsti. Frdr. Sintenis, Elpizon oder über meine Fortdauer im Tode. Danz. und Leipz. 1795—1804. 3 Thle. 8. A. 3. 1810—1815. Anhang über das Dasein Gottes. Ebend. 1806. 8. Dess. Elpizon an seine Freunde vor und nach den wichtigsten Epochen seines Lebens. Ebend. 1808. 8. A. 2. 1810.

Karl Heinr. Sintenis, Geron und Palämon, oder Gespräche zweier Greise über die Gewissheit ihrer Hoffnungen auf jenseit. Zerbst, 1803. 8.

Lehmann's Phönix. Neuer Versuch über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Königsb. 1811. 8.

Die Unsterblichkeitslehre; ein Versuch von Cnut Cnutsen. Kiel, 1825. 8.

J. H. F. v. Autenrieth über den Menschen und seine Hoffnung auf Fortdauer vom Standpunkte des Naturforschers aus. Tübing. 1825. 8.

Joh. Heinr. Rabbe, Unsterblichkeit und Wiedersehn, oder die höhere Welt in uns und über uns. Braunschw. 1827. 8.

Athanasia, oder Gründe für die Unsterblichkeit der Seele. Sulzb. 1827. 8.

J. A. Donndorf über Tod, Fürsehung, Unsterblichkeit, Wiedersehen. A. 3. Quedlinb. 1828. 8.

Karl Bonnet's philosophische Palingenesie, oder Gedanken über den vergangenen und künftigen Zustand der lebenden Wesen. Aus dem Franz. von Joh. Kasp. Lavater. Zürich 1769. 2 Thle. 8.

Joh. Gli. Buhle über Ursprung und Leben des Menschengeschlechts und das künftige Loos nach dem Tode. Braunschw. 1821. 8.

Auch vergl. die am Ende des 697. §. Anm. c angeführten Schriften.

§. 710.

Religiose Weltansicht.

Ist das All der endlichen Dinge ein Werk Gottes (§. 706), so muß dieses Weltganze sowohl in seiner ursprünglichen Einrichtung und Anordnung als auch in seiner fortwährenden Entwickelung und Ausbildung mit dem Endzwecke der Vernunft als Zwecke Gottes bei der Weltschöpfung zusammenstimmen, folglich in jeder Hinsicht gut oder das möglich Beste sein (Optimismus). Das physische und moralische Uebel in der Welt aber ist kein gültiger Einwurf dagegen, da wir das Ganze nicht übersehn; Gott bedarf also auch wegen der Zulassung desselben keiner Rechtfertigung (Theodizee). Die Welt ist demnach überhaupt als ein Schauplatz sittlicher Thätigkeit für vernünftige und freie Wesen zu betrachten, welche, unter Gottes Oberherrschaft zu einem moralischen Reiche verbunden, zu immer höhern Stufen der Vollkommenheit emporsteigen sollen (Perfektibilismus); weshalb auch zu glauben, daß das Menschengeschlecht im Ganzen allmählich zum Bessern fortschreite. *)

*) Vergl. außer den über den Ursprung des Bösen (§. 634. Anm.) bereits angeführten Schriften hier noch folgende:

Die älteste Theodizee, oder Erklärung der 3 ersten Kapp. im 1. B. der vormosaischen Geschichte, von Wilh. Abr. Teller. Jena, 1802. 8. (Andre haben das Buch Hiob dafür erklärt).

Gfr. Wilh. von Leibnitz, Theodizee, oder Versuch von der Güte Gottes, Freiheit des Menschen und vom Ursprunge des Bösen. Aus dem Franz. übers. von Joh. Chsto. Gottsched. Hannover, 1744. 8. A. 5. 1763.

Thom. Balguy, die göttliche Güte gerechtfertigt.

Mit Anmerkk. übers. von Joh. Aug. Eberhard. Leipz. 1782. 8.

Pet. Villaume von dem Ursprunge und den Absichten des Uebels. Leipz. 1785—1787. 3 Bde. 8.

Joh. Günth. Karl Werdermann's neuer Versuch zur Theodizee. Dessau und Leipz. 1784—1793. 3 Thle. 8. (Der 3. Th. führt auch den besondern Titel: Versuch einer Geschichte der Meinungen über Schicksal und menschliche Freiheit, und gehört daher mit zu den hierüber §. 323. Anm. angeführten Schriften).

Joh. Jak. Wagner's Theodizee. Bamberg, 1810. 8.

Traug. Frdr. Benedicti theodicea. In 10 Programmen, welche der Verf. theils in Torgau theils in Annaberg 1810—1820. 4. u. 8. herausgegeben.

Imm. Kant über das Mislingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee — und Dess. erneuerte Frage, ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Bessern sei. In Dess. vermischten Schriften, B. 3. S. 145—176 u. S. 429—456. (Die letzte Abhandl. auch als 2. Abtheil. der Schrift: Der Streit der Fakultäten).

Adam Weishaupt's Apologie des Misvergnügens und Uebels. Regensb. 1787. 2 Thle. 8. A. 2. 1790. — Dess. Geschichte der Vervollkommnung des menschlichen Geschlechts. Frankf. u. Leipz. (Nürnb.) 1788. 8. (Th. 1.)

Karl Heinr. Ludw. Pölitz: Sind wir berechtigt, eine größere künftige Aufklärung und höhere Reife unsers Geschlechts zu erwarten? Leipzig, 1795. 8.

* * *

Leibnitii doctrina de mundo optimo sub examen denuo revocata a *Creutzero*. Leipzig, 1795. 8.

Voltaire, Candide ou l'optimisme. In Dess. Oeuvres complett. T. 44. oder Romans T. I. (mehr satyrisch als philosophisch).

Dissertation qui a remporté le prix sur l'optimisme, avec les pièces qui ont concouru. Berlin, 1753. 8.

Sammlung der Schriften über die Lehre von der besten Welt. Rostock, 1759. 8.

Imm. Kant's Betrachtungen über den Optimismus. Königsberg, 1759. 4.

§. 711.

Mystischer Charakter der Religion.

Der Religiose bezieht demnach alles Irdische oder Sichtbare auf das Himmlische oder Unsichtbare und betrachtet jenes als ein bloßes Abbild von diesem. Dadurch gewinnt er jedoch keine deutliche und bestimmte Einsicht in dasselbe, sondern er ahnet es bloß in jenem Abbilde als einer Hülle. Ebendaher sind alle Gegenstände der religiosen Ueberzeugung in Bezug auf unser Erkenntnissvermögen Geheimnisse (arcana, *μυστηρια*). Eine Einweihung in diese Geheimnisse (initiatio, *μυησις*) kann aber nicht anders geschehen als dadurch, daß der Mensch sein ganzes Streben nach dem Endzwecke der Vernunft richtet, mithin nur durch den praktischen Glauben (§. 700). Die Religion ist daher ihrem Wesen nach mystisch und mysterios. *)

*) Mystik als Streben des Menschen nach Vereinigung mit Gott, dem Urquell alles Guten, d. h. nach Verähnlichung mit dem göttlichen Wesen durch sittliche Thätigkeit, ist etwas anders als Mystizismus, welcher mit Gott wirklich Eins werden oder sich in das göttliche Wesen selbst versenken will und bei diesem widersinnigen Bestreben sich nur dunkeln Gefühlen und schwärmerischen Einbildungen hingiebt, ebendadurch aber leicht in Fanatismus, so wie in Bekehrungs- Verketzerungs- und Verfolgungssucht ausartet. Wenn daher vom reinen oder echten Mystizismus die Rede, so ist darunter bloß jene Mystik zu verstehn. Vergl.: Reinho. Bernh. Jachmann's Prüfung der

kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr beigelegte Aehnlichkeit mit dem reinen Mystizismus. Mit einer Einleitung von Jmm. Kant. Königsberg, 1800. 8.

Spillecke's Abhandlung: Benedikt Spinoza, oder über Atheismus, Fatalismus und Mystizismus. In der berl. Monatsschr. 1808. Jul. S. 27 ff.

Dietz über Wissen, Glauben, Mystizismus und Skeptizismus. Lübeck, 1808. 8.

Fries (über) Tradizion, Mystizismus und gesunde Logik; in Daub's und Creuzer's Studien. B. 6. S. 1 ff.

Ludw. Dankeg. Cramer über den Mystizismus in der Philosophie. Wittenberg, 1811. 4.

Joh. Sever. Vater's Worte über Mystizismus und Protestantismus. Königsberg, 1812. 8.

Ewald's Briefe über die alte Mystik und den neuern Mystizismus. Leipz. 1822. 8.

Grävell, der Werth der Mystik. Nachtrag zu Ewald's Briefen ꝛc. Merseb. u. Leipz. 1822. 8.

Salat über Naturalismus und Mystizismus. Sulzbach, 1823. 8.

Borger über den Mystizismus. Aus dem Lat. übers. von Stange, mit Vorr. von Gurlitt. Altona, 1826. 8. — Anhang dazu von Stange, mit Vorr. von Böckel, unter dem Titel: Ueber Schwärmerei, christlichen Mystizismus und Proselytenmacherei. Ebend. 1827. 8.

Der Mystizismus des Mittelalters, in seiner Entstehungsperiode dargestellt von Heinr. Schmid. Jena, 1824. 8.

Joh. Spieker über das ursprüngliche Böse in dem Menschen, dessen Heilbarkeit und Heilung, und über Mystizismus, dessen Begriff, Ursprung und Werth. Kassel und Marburg, 1828. 8.

Zweites Hauptstück.

Die Religion praktisch betrachtet oder von den religiösen Gesinnungen und den ihnen entsprechenden Handlungen.

§. 712.

Pflichten gegen Gott.

Da die Religion schon ihrem Wesen nach praktisch ist, so können auch die sogenannten Religionswahrheiten oder Glaubensartikel nicht als bloße Gedanken oder Ueberzeugungen im Gemüthe ruhen — in welchem Falle der Glaube nicht lebendig, sondern todt wäre, und der bloß theoretische Theist wohl ein praktischer Atheist sein könnte — vielmehr sollen sie unsre ganze Gesinnung und Handlungsweise durchdringen und beherrschen. Hieraus entwickelt sich zuvörderst der Begriff von Pflichten gegen Gott, indem darunter jede innere und äußere Thätigkeit zu verstehn, deren Bestimmungsgrund der Gedanke an Gott. Man kann daher diese Pflichten auch Religionspflichten nennen. *)

*) Daraus erhellet aber auch, daß im Grunde alle unsre Pflichten, sowohl die gegen uns selbst, als die gegen Andre, Pflichten gegen Gott seien. Denn der Religiose thut alles, was er in Bezug auf sich und Andre thut, mit Hinsicht auf Gott als die ihn verpflichtende Urvernunft. Gegen Gott aber sind wir nur einseitig verpflichtet, während wir es gegen Andre wechselseitig sind (§. 649).

§. 713.

Die Gottesverehrung.

Da der Religiose das Sittengesetz als Gottes Willen betrachtet, so muß er die jenem Gesetze schuldige Achtung auch auf Gott als Urheber und Vollzieher desselben beziehn (§. 628 und 707). Hieraus entspringt die Pflicht der Gottesverehrung (cultus dei) d. h. der unbedingten Achtung gegen die unendliche Würde Gottes als höchsten Gesetzgebers und Richters, verbunden mit Liebe, Dankbarkeit, und Vertrauen gegen Gott, und mit dem beständigen Streben, ihm, dem Heiligen, durch sittliche Thätigkeit immer ähnlicher zu werden. Diese Gottesverehrung ist auch das einzige Mittel das Wohlgefallen Gottes zu erwerben, so wie sie allein zur wahren Gottseligkeit d. h. zu einem seligen Leben in Gott führen kann. *)

*) Was man Gottesfurcht und Frömmigkeit nennt, ist im Grunde auch nichts anders, als jene Gottesverehrung, obwohl der erste Ausdruck auf einer falschen Vorstellung von Gott als einem furchtbaren Wesen beruht, und der zweite mehr auf die Art und Weise deutet, wie der Mensch seine Verehrung gegen Gott auch äußerlich zu erkennen giebt. Diese äußere Gottesverehrung aber hat ohne die innere gar keinen Werth und wird dann leicht zur bloßen Frömmelei (Pietismus, Bigoterie).

§. 714.

Negative und positive Gottesverehrung

Da der Begriff einer Pflicht überhaupt sich sowohl negativ, durch ein Verbot, als positiv, durch ein Gebot, bestimmen läßt: so läßt sich auch

die Pflicht der Gottesverehrung auf diese doppelte Art bestimmen und sonach die Gottesverehrung selbst in die negative und positive eintheilen oder als negative und positive Religionspflicht denken. In der ersten Hinsicht ist es Pflicht, alles zu unterlassen, wodurch Gott entheiligt oder beleidigt d. h. die ihm schuldige Ehrerbietung verletzt würde. In der zweiten Hinsicht ist es Pflicht, alles zu thun, was unsrem Verhältnisse zur Gottheit angemessen ist, d. h. unser ganzes Verhalten nach der Vorstellung von der unendlichen Würde Gottes einzurichten.

§. 715.

Die negative Gottesverehrung.

Aus dem Begriffe der Gottesverehrung, wiefern sie zuerst als negative Religionspflicht gedacht wird, ergiebt sich, daß aus Achtung gegen Gott zu unterlassen sei jede leichtsinnige Berufung auf Gott zur Betheuerung der Wahrheit oder gar der Unwahrheit, wie beim Meineide (§. 684. Anm.) — jeder Misbrauch des göttlichen Namens zu unwürdigen Zwecken — jede Verleugnung oder Verstellung in Hinsicht auf religiose Ueberzeugungen — jede Verspottung religioser Gegenstände — und jeder Tadel der Gottheit in Bezug auf ihre Werke (§. 706). *)

*) Dieser Tadel ist nicht nur unverständig, sondern auch irreligios, indem er mit der oben (§. 710) dargestellten religiosen Weltansicht nicht bestehen kann. Hingegen menschliche Einrichtungen und Anordnungen in Bezug auf die Religion zu tadeln und die ihnen zum Grunde liegenden Vorstellungen als irrig zu bekämpfen und selbst als lächerlich darzustellen, wenn sie der gesunden Vernunft widerstreiten, kann nicht als irreligios

betrachtet werden, obwohl in der letzten Hinsicht immer eine gewisse Schonung und Vorsicht zu empfehlen, damit nicht das Heilige selbst angetastet werde.

§. 716.

Die positive Gottesverehrung.

Wird zweitens die Gottesverehrung als positive Religionspflicht gedacht, so umfasst sie jede Handlung, wodurch Gottes Name wahrhaft verherrlicht und Gottes Zwecke, so weit sie für uns erkennbar, befördert werden, mithin jedes Streben nach einer vollständigern, reinern und lebendigern Erkenntniß überhaupt, vorzüglich aber in göttlichen (d. h. moralisch-religiosen) Dingen, folglich auch jede Bemühung zur Verminderung des Aberglaubens und Unglaubens, des physischen uud moralischen Uebels in der Welt. *)

*) In Ansehung des physischen Uebels, was der Mensch nicht ändern kann, soll er Gott durch Ergebung in dessen Willen ehren, indem er jenes Uebel als göttliche Schickungen und Prüfungen betrachtet, es daher standhaft erträgt und zu seiner Veredlung benutzt. In Ansehung des moralischen Uebels aber, womit er selbst behaftet, soll er Gott durch Vertrauen auf dessen Gnade ehren, indem er versichert sein darf, daß Gott schon am redlichen Wollen des Guten Wohlgefallen habe und daher auch dem Sünder, der sich ernstlich bessern will, gnädig sei, weil Gott nicht auf das sieht, was der Mensch eben ist, sondern was er werden kann, auf das Ideal der reinen oder vollkommnen Menschheit — daß es also keiner anderweiten Versöhnung Gottes und keiner äußern Schuldentilgung durch Opfer oder andre Mittel, die nicht auf sittliche Besserung abzwecken, bedürfe. Vergl. des Verf. Schrift: Der Widerstreit der Vernunft mit sich selbst in der Versöhnungslehre. Züllichau u. Freistadt, 1802. 8.

§. 717.

Anbetung Gottes.

Die positive Gottesverehrung heißt insonderheit Anbetung Gottes (adoratio dei), wenn sie in einem lebendigen Andenken an Gott (Andacht) und einer stillen oder lauten Erhebung des Herzens zu Gott besteht. Doch ist es nicht gerade nothwendig, daß sich die Andacht in der Form des Gebets d. h. als eine unmittelbar an Gott gerichtete Anrede ausspreche, indem die Verehrung Gottes im Geist und in der Wahrheit auch ohne diese Form bestehen kann. *)

*) Die Gottesverehrung nimmt die Form des Gebets unwillkürlich an vermöge eines höhern Grades von Lebhaftigkeit der religiosen Gemüthsstimmung, welche Andacht heißt. Außerdem hat das Gebet keinen Werth und wird zur bedeutungslosen Zeremonie, kann also nicht nach einer bestimmten Regel vorgeschrieben oder pflichtmäßig auferlegt werden. — Die Meinung, daß man durch das Gebet Gott selbst umstimmen oder gar Wunder verrichten könne, ist Aberglaube, so wie die Anbetung der sogenannten Heiligen oder gar bloßer Bilder von ihnen (Ikonolatrie) nichts anders als Götzendienst (Idololatrie) ist. — Auch die Gelübde (vota religiosa) als Versprechungen an Gott oder sogenannte Heilige kann die Vernunft nicht billigen, weil ein solches Versprechen, selbst wenn es auf etwas Gutes gerichtet, überflüssig, und wenn dadurch irgend ein Vortheil erreicht werden soll, eigennützig ist. — Ueberhaupt aber soll man zwar mit Vertrauen, aber auch mit Ergebung beten, und daher nur das Gute von Gott erbitten, weil so die Erhörung nie fehlen kann. S. *Platonis* Alcibiades II. s. de precatione. Opp. vol. V. p. 75 ss. ed. Bip. Auch vergl. Stäudlin's Geschichte der Vorstellungen und Lehren vom Gebete. Göttingen, 1824. 8.

§. 718.

Aeußere und öffentliche Gottesverehrung.

Wiewohl alle wahre Gottesverehrer schon durch ihre Gesinnung in einer heiligen Gemeinschaft stehen, welche Gott als ihren einzigen Oberherrn anerkennt und daher das Gottes- oder Himmelreich oder auch die unsichtbare Kirche genannt werden kann: so ist es doch Pflicht für sie, diese Gemeinschaft auch äußerlich darzustellen und möglichst zu veröffentlichen, damit die moralisch-religiose Gesinnung immer mehr in ihnen belebt und außer ihnen verbreitet werde. Daraus entsteht dann eine sichtbare Kirche oder auch eine Mehrheit solcher Kirchen mit einer äußern und öffentlichen Gottesverehrung, an welcher der Religiose gern theilnehmen wird, solange die Lehren und Gebräuche einer solchen Kirche nicht mit seiner Denkart in einem solchen Widerspruche stehn, daß jene Theilnahme für ihn ganz fruchtlos werden müsste. *)

*) Jede sichtbare Kirche ist und bleibt ein mehr oder weniger unvollkommnes Abbild der unsichtbaren. Diese Unvollkommenheit allein kann niemanden von der Theilnahme entbinden; vielmehr soll man stets auch in dieser Hinsicht auf allmähliche Vervollkommnung hinarbeiten. Nur wenn eine sichtbare Kirche aller Vervollkommnung widerstrebte und dadurch das Seelenheil ihrer Glieder gefährdete, würden diejenigen Glieder, welche dieß erkannt hätten, nicht nur befugt, sondern sogar verbunden sein, sich von ihr zu trennen und eine bessere Gemeinschaft der Art zu stiften. Denn eine äußere und öffentliche Religionsgesellschaft mit der ganzen in ihr eingeführten positiven Gottesverehrung, welche auch (nicht ganz schicklich) Gottesdienst genannt wird, ist nicht Zweck, sondern bloß Mittel zur Befriedigung eines religiosen Bedürfnisses. Immer aber

soll die Theilnahme daran frei d. h. dem Gewissen eines Jeden überlassen sein, da jede Art des Zwangs in dieser Hinsicht ungerecht ist (§. 610).

Zweiter Abschnitt.

Angewandte Religionslehre.

---

§. 719.

Weitere Zerfällung.

Wenn die angewandte Religionslehre sich mit den in der Erfahrung gegebnen Religionsformen beschäftigen soll, welche zum Unterschiede von der bisher dargestellten reinen Vernunftreligion positive oder auch geoffenbarte Religionen heißen (§. 696): so muß sie zuerst die Offenbarung überhaupt als eine angebliche Erkenntnissquelle der Religion in Erwägung ziehn, um alsdann nach dieser allgemeinen Theorie die vorzüglichsten, aus jener Quelle hervorgegangnen, positiven Religionen insonderheit zu betrachten und deren verhältnissmäßigen Werth zu bestimmen. Sie zerfällt daher wieder in zwei Hauptstücke. *)

*) Auf diesen angewandten Theil der Religionsphilosophie beziehen sich also vorzugsweise folgende Schriften:

J. J. Rousseau über natürliche und geoffenbarte Religion. Ein Bruchstück aus Dess. Emil, neu übersetzt. Neustrelitz, 1796. 8.

Formey, essai sur la nécessité de la révélation. Berlin, 1747. 8.

Meier's Versuch von der Nothwendigkeit einer nähern Offenbarung. Halle, 1747. 8.

Detl. Joh. Wilh. Olshausen's Prolegomena zu einer Kritik aller sogenannten Beweise für und wider Offenbarungen. Kopenhagen, 1791. 8.

(Joh. Gli. Fichte's) Versuch einer Kritik aller Offenbarungen. Königsb. 1792. 8. A. 2. 1793.

Frdr. Imman. Niethammer über den Versuch einer Kritik aller Offenbarungen. Jena, 1792. 8. — Dess. Versuch einer Begründung des vernünftigen Offenbarungsglaubens. Ebend. 1798. 8.

(Joh. Gebh. Ehrenr. Maaß) kritische Theorie der Offenbarung. Halle, 1792. 8.

S. G. Lange's Versuch einer Apologie der Offenbarung. Jena, 1794. 8.

Frdr. Köppen über Offenbarung in Beziehung auf kantische und fichtische Philosophie. Lübeck, 1797. 8. A. 2. 1804. vergl. mit Dess. Philosophie des Christenthums.

Chsto. Frdr. Ammon von der Offenbarung. In Dess. Abhandlungen zur Erläuterung seiner wissenschaftlich-praktischen Theologie. Bd. 1. St. 1. Göttingen, 1798. 8.

(Joh. Chsti. Aug. Grohmann) über Offenbarung und Mythologie, als Nachtrag zur Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft. Berlin, 1799. 8. — Dess. Kritik der christl. Offenbarung, oder einzig möglicher Standpunkt, die Offenbarung zu beurtheilen. Leipzig, 1798. 8.

F. H. Jacobi von den göttlichen Dingen und deren Offenbarung. Leipzig, 1811. 8.

Frdr. Steudel über die Haltbarkeit des Glaubens an geschichtliche höhere Offenbarung Gottes. Stuttgart, 1814. 8.

Wilh. Frdr. Schäffer's Apologie der Offenbarung und ihrer Unentbehrlichkeit. Gotha, 1815. 8.

Carl Ludov. Nitzsch de revelatione religionis externa eademque publica. Leipz. 1808. 8. — Ders. über das Heil der Welt, dessen Gründung und Förderung. Wittenberg, 1817. 8.

K. A. Märtens's Theophanes, oder über die christliche Offenbarung. Halberstadt, 1816. 8.

Heinr. Plank über Offenbarung und Inspirazion. Göttingen, 1817. 8.

Vernunft oder Offenbarung? Welcher soll ich glauben? Merseburg, 1819. 8.

Offenbarung und Theologie. Ein wissenschaftlicher Versuch von Gust. Ferd. Bockshammer. Stuttgart, 1822. 8.

Heinr. Aug. Schott's Briefe über Religion und christlichen Offenbarungsglauben. Jena, 1826. 8.

Ueber Offenbarung. Eine Untersuchung von Grafunder. Berlin, 1827. 8.

Erstes Hauptstück.

Von der Offenbarung überhaupt.

---

§. 720.

Die ursprüngliche Offenbarung.

Wie Gott ursprünglich sich allen vernünftigen und freien Wesen geoffenbart hat, so auch den Menschen, indem er ihnen das Sittengesetz ins Herz schrieb und somit alle in demselben begründeten moralisch-religiosen Wahrheiten bekannt machte. Diese Bekanntmachung kann man daher mit Recht die ursprüngliche oder erste Offenbarung Gottes (revelatio originaria s. primaria) nennen. Die Vernunft oder das Gewissen ist die Quelle dieser Offenbarung. Aus ihr geht die sogenannte natürliche oder Vernunftreligion hervor, die man daher auch eine ursprünglich geoffenbarte nennen kann.

§. 721.

Die zugekommene Offenbarung.

Wieferne man aber annimmt, daß Gott auf eine andre für uns unbegreifliche oder doch unbestimmbare Weise entweder dieselben moralisch-religiosen Wahrheiten, welche die Vernunft anerkennt, oder auch andre den Menschen sonst ganz verborgne Wahrheiten bekannt gemacht habe, insoferne würde diese Bekanntmachung die zugekomemne oder zweite Offenbarung Gottes (revelatio adventitia s. secundaria) zu nennen sein. Wäre nun diese Offenbarung nur einigen Menschen zu gewissen Zeiten und an gewissen Orten zu Theil geworden, und wäre das ihnen zu Theil Gewordne in gewissen Schriften niedergelegt, so würden diese Schriften als Urkunden oder Quellen einer solchen Offenbarung von allen denen zu betrachten und zu gebrauchen sein, welche dergleichen Offenbarung anerkenneten. Die Religion würde dadurch für diese Menschen die Gestalt einer positiven oder statutarischen Lehre annehmen, und ebendieselben würden eine solche anderweit geoffenbarte Religion auch vorzugsweise oder schlechtweg eine geoffenbarte nennen. *)

*) Hieraus ergiebt sich also von selbst die engere Bedeutung des Wortes Offenbarung (revelatio sensu strictiori). Wenn man nun aber ebendiese Offenbarung eine unmittelbare oder übernatürliche, die ursprüngliche hingegen eine mittelbare oder natürliche nennt, so ist dieß schon eine Anmaßung, welche sich der wahrhaft Religiose nimmer gestatten kann und wird. Denn er weiß sehr wohl, daß er von Gottes Wirksamkeit überhaupt nichts verstehe, also auch nicht bestimmen dürfe, wo und wann Gott mittelbar oder unmittelbar, natürlich oder übernatürlich

gewirkt habe, da ohnehin diese Unterschiede auf Gottes Wirksamkeit eigentlich gar nicht anwendbar sind. Auch ließe sich die ursprüngliche Offenbarung ebensowohl als die zugekommene eine unmittelbare oder übernatürliche nennen. Dagegen wär' es vielleicht angemessner, jene als eine innere und allgemeine, diese als eine äußere und besondre zu bezeichnen. — Uebrigens ist es wohl möglich, daß eine zugekommene Offenbarung nicht gleich anfangs an Schriften als Urkunden geknüpft, sondern bloß mündlich (per traditionem) fortgepflanzt worden, weshalb auch ihr geschichtlicher Ursprung in ein mythisches Dunkel gehüllt sein kann. Im Fortgange der Zeit aber musste doch das mündlich Fortgepflanzte auch durch Schrift befestigt werden, so daß eine schriftliche Offenbarung (revelatio per literas) von einer bloß wörtlichen (revelatio per verba) nicht wesentlich verschieden ist. Auch lässt sich eine thatsachliche Offenbarung (revelatio per facta) denken, wiewohl die offenbarenden Thatsachen späterhin auch in die wörtliche und schriftliche Offenbarung übergehen müssen, wenn sie zur Kenntniß Andrer kommen sollen. — Die von manchen Mystikern behauptete Offenbarung durch inneres Licht (per lucem internam) ist entweder nichts anders, als religiose Begeisterung überhaupt, oder schwärmerische Einbildung (§. 711. Anm.). Inspirazion aber ist nur ein bildlicher Ausdruck, der wegen seiner Zweideutigkeit leicht misverstanden werden kann.

§. 722.

Zweck der Offenbarung im engern Sinne.

Wenn es eine Offenbarung in diesem Sinne gäbe, so könnte der Zweck derselben kein andrer sein, als Erziehung des Menschengeschlechts zu seinem eignen Heile durch Belebung des moralisch-religiosen Bewusstseins. Wäre nämlich dieses Bewusstsein entweder gleich anfangs so schwach gewesen oder nach und nach so erloschen,

daß es nur durch äußere Anregung jenen Grad der Lebendigkeit erhalten konnte, welcher nöthig ist, wenn der Mensch seine Bestimmung erreichen soll: so ließe sich eine Offenbarung der Art wohl als ein solches Belebungsmittel denken, durch dessen Gebrauch das Menschengeschlecht nach und nach von dem sittlichen Uebel, mit dem es behaftet ist, befreit und zu immer höhern Stufen der Vollkommenheit geführt, also von Gott gleichsam erzogen werden könnte. *)

*) Dieß würde besonders dann der Fall sein, wenn mittels der Offenbarung eine äußere und öffentliche Religionsgesellschaft oder eine Kirche begründet wäre, welche sich's zum Zwecke machte, die Urkunden jener Offenbarung als heilige Schriften zur fortwährenden Belebung des moralisch-religiosen Bewusstseins ihrer Glieder zu brauchen (§. 718). Dadurch würde eine solche Gesellschaft erst festen Bestand gewinnen. Denn wie der Staat nicht ohne positive Rechtsform bestehen kann, so auch die Kirche nicht ohne positive Religionsform. Diese Form aber dürfte nicht als ein Erzeugniß menschlicher Willkür erscheinen, sondern müsste das Gepräg einer höhern Abkunft an sich tragen, wenn sie allgemeine Anerkennung finden sollte. Die Kirche müsste sich also als ein göttliches Institut darstellen, welches theils durch die Offenbarung begründet, theils aber auch zur beständigen Erhaltung, Verbreitung, Anwendung und Fortbildung derselben berufen wäre, indem sonst die Offenbarung kein recht umfassendes und wirksames Erziehungsmittel für die Menschheit werden könnte.

§. 723.

Wirklichkeit der Offenbarung.

Wiewohl sich die Möglichkeit einer Offenbarung, im angegebnen Sinne und mit dem ange-

gebnen Zwecke, vernünftiger Weise nicht bezweifeln läßt: so läßt sich doch auch die Wirklichkeit derselben, als einer irgendwann und wo geschehenen Thatsache, keineswegs beweisen. Denn die Behauptung, daß die ursprüngliche Offenbarung Gottes zur Erziehung des Menschengeschlechts unzulänglich gewesen oder geworden, mithin Gott sich noch auf andre Weise habe offenbaren müssen, ist nicht nur selbst unerweislich, sondern auch irreligios. Die anderweiten Thatsachen aber, aus welchen man etwa die Thatsache einer solchen Offenbarung möchte erschließen wollen — als Wunder, Weissagungen, und Wirkungen der Offenbarung — sind zum Theile selbst mancherlei Zweifeln unterworfen, überdieß aber auch ganz unzureichende Prämissen zu einer so gewichtigen Folgerung, so wie aus der Vortrefflichkeit der in den Urkunden einer angeblichen Offenbarung enthaltenen moralisch-religiosen Lehren sich auch nicht mit Sicherheit schließen läßt, daß kein menschlicher Geist, folgend der ursprünglichen Offenbarung, durch eignes Nachdenken darauf geführt werden konnte. Es kann also nur ein subjektives Bedürfniß den Religiosen bestimmen, noch eine anderweite Offenbarung als eine wirkliche und wahrhafte anzuerkennen und für sich selbst sowohl als für Andere, bei welchen er dasselbe Bedürfniß voraussetzt, zu benutzen. *)

*) Wie der Religionsglaube überhaupt indemonstrabel ist, so auch der Offenbarungsglaube insonderheit. Er darf daher um so weniger jemanden aufgedrungen werden. Wen man also von der Wahrheit irgend einer geoffenbarten Religion überzeugen will, in dem muß man erst jenes subjektive Bedürfniß zu erwecken suchen; sonst ist alle Mühe verloren. Der Versuch des Aufdringens aber bewirkt das gerade Gegentheil. Er macht wider-

spenstig und vernichtet den Einfluß, welchen der Glaube an die Offenbarung haben soll.

§. 724.

Kriterien der Offenbarung.

Wenn der Religiose sich für befugt halten soll, um seines subjektiven Bedürfnisses willen an irgend eine gegebne Offenbarung zu glauben und diesen Glauben auch Andern, unter Voraussetzung desselben Bedürfnisses, anzusinnen: so muß es gewisse Kriterien der Offenbarung geben d. h. Merkmale, nach welchen sich beurtheilen läßt, ob eine mündliche oder schriftliche Lehre, die sich als geoffenbart ankündigt, auch als solche annehmbar sei. Denn da es eine Mehrheit solcher Lehren geben kann und der Erfahrung zufolge auch wirklich giebt, diese Lehren aber nicht mit einander einstimmen, sondern sich ganz oder theilweise aufheben: so würde die Annahme irgend einer von ihnen als einer wirklich geoffenbarten ganz willkürlich sein, mithin der Offenbarungsglaube selbst als völlig grundlos erscheinen, wenn es gar kein Unterscheidungsmerkmal gäbe, um die eine der andern vorzuziehn. *)

*) Wollte man sagen: Alle angeblich geoffenbarte Religionen sind gleich wahr und gut, so hieße dieß eben so viel als: Sie sind gleich falsch und schlecht. Denn da sie sich ganz oder theilweise aufheben, so können sie gar nicht von gleicher Wahrheit und Güte sein. Wer sie also alle annehmen wollte, würde sich selbst widersprechen. Gäb' es nun gar kein Unterscheidungsmerkmal für die eine oder die andre, so wär' es allerdings konsequenter, sich gegen alle zu erklären d. h. sie alle als falsch und schlecht zu verwerfen. Denn von der Zahl der Bekenner einer geoffen-

barten Religion, so wie vom Alter derselben kann vernünftiger Weise kein Bestimmungsgrund zur Annahme entlehnt werden, weil ein solcher Grund ein bloßes Vorurtheil wäre (§. 216. Anm.). Noch ungereimter aber wär' es, wenn man das bekannte argumentum a tuto als einen solchen Bestimmungsgrund brauchen wollte, da dieses Argument alle eigne Ueberzeugung, und somit alle Sicherheit des Glaubens vernichtet.

§. 725.

Allgemeines Kriterium.

Das höchste und im Grunde einzige Kriterium der Offenbarung ist die Gotteswürdigkeit derselben, und lässt sich in dem doppelten Grundsatze aussprechen:

1. bejahend — was als von Gott geoffenbart von dem Menschen angenommen und zu seinem Heile benutzt werden soll, muß der Gottheit würdig sein.

2. verneinend — was der Gottheit unwürdig ist, kann nicht als von Gott geoffenbart angenommen und zu unsrem Heile gebraucht werden.

Da nun, was der Gottheit würdig oder unwürdig sei, nicht anders als nach der Stimme des Gewissens oder den Gesetzen der Vernunft entschieden werden kann, indem sich Gott uns ebendadurch schon ursprünglich geoffenbart hat (§. 720): so folgt hieraus von selbst, daß die ursprüngliche Offenbarung Gottes das alleinige Richtmaß jeder anderweiten oder zugekommenen Offenbarung sei. *)

*) Eben so nothwendig folgt hieraus das Recht sowohl als die Pflicht der strengsten Prüfung jeder Lehre, die uns von außen als geoffenbart dargeboten wird. Es wäre höchst gewissenlos, also irreligios, auf

diese Prüfung zu verzichten und das Dargebotne unbedingt als göttlich anzunehmen, weil so auch das Ungöttlichste für göttlich gehalten werden könnte. Ist aber eine Lehre von Gott, so darf sie auch die strengste Prüfung nicht scheuen; nur das, was bloß menschliche Erfindung in Religionssachen ist, hat das prüfende Auge der Vernunft zu fürchten, weil es ihm bald in seiner Blöße erscheint. Darum wehrt es sich auch gegen alle Prüfung, so lang' es nur kann. Aber umsonst; denn die ursprüngliche Offenbarung Gottes ist mit unvertilgbaren Zügen ins menschliche Herz geschrieben, und behauptet daher ihr unverjährbares Recht gegen alle menschliche Anmaßung.

§. 726.

Besondre Kriterien.

Wenn demnach eine als geoffenbart sich ankündigende Lehre Gottes würdig und dem Menschen annehmbar sein soll, so darf sie

1. keine innern Widersprüche enthalten,

2. die Grundsätze der reinen Sittenlehre nicht aufheben,

3. den Wahrheiten der reinen Vernunftreligion nicht widerstreiten,

4. keinen blinden Glauben fodern und sich nicht gewaltsam den Menschen aufdringen; dagegen muß sie

5. der Bildungsstufe derer, welchen sie zuerst bekannt wurde, angemessen, und

6. jeder möglichen Vervollkommnung fähig, oder perfektibel sein, damit sie auch allen folgenden Bildungsstufen der Menschheit entspreche. *)

*) Alles bloß Oertliche und Zeitliche muß nach und nach wegfallen. Daher kann es so wenig eine absolut:

vollkommne und darum unabänderliche positive Glaubensform geben, als es eine positive Rechtsform der Art geben kann. Soll also eine positive (auf zugekommene Offenbarung gegründete) Glaubensform allgemein werden und bleiben, so muß sie mit der allmählichen Fortbildung des Menschengeschlechtes gleichen Schritt halten, sich folglich selbst mit fortbilden. Und dieß ist es eben, was man unter der Perfektibilität der geoffenbarten Religion (nicht, der göttlichen Offenbarung) zu verstehen hat. Vergl.:

Wilh. Abrah. Teller's Religion der Vollkommneren. Berlin, 1792. 8.

(Wilh. Traug. Krug's) Briefe über die Perfektibilität der geoffenbarten Religion. Als Prolegomena zu einer jeden positiven Religionslehre ꝛc. Jena und Leipz. 1795. 8. — Dess. siebzehnter und letzter Brief über die Perfektibilität der geoffenbarten Religion. Wittenberg u. Leipzig, 1796. 8.

Ueber die Perfektibilität der geoffenbarten Religion, an den Verf. der Briefe über dieselbe. Von Alethophilus. Leipzig, 1796. 8.

Bemerkungen zu den Briefen über die Perfektibilität der geoffenbarten Religion, in Briefen von einem Landprediger an seinen akademischen Freund. Leipzig, 1796. 8.

Karl Chsti. Flatt's Ideen über die Perfektibilität einer göttlichen Offenbarung [die wohl noch niemand behauptet hat]. In Stäudlin's Beiträgen zur Philosophie und Geschichte der Religion und Sittenlehre. B. 3.

§. 727.

Razionalismus und Irrazionalismus.

Die bisher dargestellte Ansicht von der geoffenbarten Religion ist razionalistisch, indem sie die ursprüngliche Offenbarung Gottes durch Vernunft oder Gewissen von der zugekommenen durch Wort, Schrift und That unterscheidet und jene als das

nothwendige Richtmaß von dieser betrachtet (§. 720. 721 und 725). Die entgegengesetzte Ansicht aber ist irrazionalistisch, weil sie, folgerecht durchgeführt, der Vernunft alle Befugniß über Religionssachen zu urtheilen entzieht und daher nur einen blinden Glauben an das, was durch irgend eine zugekommene Offenbarung als Religion gegeben ist, zulässt. Die letzte Ansicht lässt sich daher auch nicht durch die erste widerlegen. Denn wer der Unvernunft einmal huldigt, kann nicht durch Vernunft eines Bessern belehrt werden.

§. 728.

Naturalismus und Supernaturalismus.

Man pflegt den Razionalismus auch Naturalismus zu nennen, wieferne die Vernunftreligion auch eine natürliche heißt (§. 695. Anm.), und setzt dann diesem Naturalismus den Supernaturalismus entgegen. Da aber dieser Gegensatz auf der Voraussetzung beruht, daß Gott theils mittelbar oder natürlich theils unmittelbar oder übernatürlich auf den menschlichen Geist wirke, um denselben von göttlichen Dingen zu belehren; und da eine solche Voraussetzung völlig unerweislich ist (§. 721. Anm.): so ist auch der darauf gegründete Gegensatz unstatthaft. *)

*) Nennt man denjenigen, welcher sich bloß an die ursprüngliche (sog. natürliche) Offenbarung Gottes hält, einen Naturalisten, denjenigen aber, welcher sich bloß an die zugekommene (sog. übernatürliche) hält, einen Supernaturalisten: so ist dieß eben so willkürlich, als wenn man den Razionalisten und den Supernaturalisten einander entgegengesetzt, mithin den Razionalisten und den Naturalisten für eins erklärt. Denn

der Razionalist, sich der Schranken seiner Vernunft wohl bewusst, ist keineswegs ein Naturalist in jenem ausschließlichen Sinne. Der Supernaturalist aber, wenn er es ausschließlich sein wollte, würde zum Irrazionalisten werden, wie der oben (§. 697. Anm. a) genannte Verfasser der Schrift: „Daß es mit der „Vernunftreligion nichts ist." — Vergl. außer den §. 719. Anm. angeführten Schriften noch folgende:

Röhr's Briefe über den Rationalismus. Aachen, 1813. 8.

Joh. Gtthi. Sam. Leuchte's Kritik der neuesten Untersuchungen über Razionalismus und Offenbarungsglauben. Leipzig, 1813. 8.

L. A. Kähler's Supernaturalismus und Razionalismus in ihrem gemeinschaftlichen Ursprunge, ihrer Zwietracht und höhern Einheit. Leipz. 1818. 8.

Frdr. Aug. Klein's Grundlinien des Religiosismus, oder Versuch eines neuen Systems zur Auflösung des gewöhnlichen Razionalismus und Supernaturalismus. Leipzig, 1819. 8.

Die alte Frage: Was ist die Wahrheit? bei den erneuerten Streitigkeiten über die göttliche Offenbarung und die menschliche Vernunft in nähere Erwägung gezogen von Karl Leonh. Reinhold. Altona, 1820. 8.

Was ist Wahrheit? Eine Abhandl. veranlasst durch Reinhold's Frage — von dem Grafen H. W. A. Kalkreuth. Breslau, 1821. 8.

Böhme, die Sache des razionalen Supernaturalismus. Neustadt a. d. O. 1823. 8.

Hagel's Theorie des Supernaturalismus. Sulzbach, 1826. 8.

Bretschneider's historische Bemerkungen über den Gebrauch der Ausdrücke Razionalismus und Supernaturalismus; in der von Dems. und Schröter herausgegebnen Oppositionsschrift für Christenthum und Gottesgel. B. 7. H. 1. S. 85 ff. (Jena, 1824. 8.)

Stäudlin's Geschichte des Razionalismus und Supernaturalismus ꝛc. nebst einigen ungedruckten Briefen von Kant. Göttingen, 1826. 8.

In Bezug auf die neuesten Streitigkeiten über diesen Gegenstand, von welchen die vorhergehende Schrift noch nichts berichten konnte, sind zu vergleichen:

Aug. Hahn's diss. de rationalismi, qui dicitur, vera indole et qua cum naturalismo contineatur ratione. Leipzig, 1827. 8. nebst Dess. Zuschrift an die evangelische Kirche. Ebend. 1827. 8.

(Karl Hase) die leipziger Disputazion. Leipzig, 1827. 8. (Bezieht sich auf die vorige Schrift).

W. T. Krug's philosophisches Gutachten in Sachen des Razionalismus und des Supernaturalismus. Leipz. 1827. 8.

Heinr. Richter über das Verhältniß der Philosophie zum Christenthume; als Votum über Razionalismus und Supernaturalismus. Leipzig, 1827. 8. nebst Dess. vorläufiger Replik an Vigilantius Rationalis. Ebend. 1827. 8. (Bezieht sich auf die gleich folgende Schrift).

Licht und Schatten ꝛc. oder Razionalismus und Supernaturalismus ꝛc. Eine offene philosophische Erklärung ꝛc. von Vigilantius Rationalis (K. F. W. Clemen). Leipzig, 1827. 8. nebst Dess. philosophischer Duplik gegen Richter's vorläufige Replik ꝛc. Zugleich als Beitrag zur Verständigung über die streitigen Punkte in Sachen des Razionalismus. Ebend. 1828. 8.

L. A. Kähler's Sendschreiben an Hahn ꝛc. Ein Beitrag zur rechten Würdigung des Razionalismus. Königsberg, 1827. 8.

Zweites Hauptstück.

Von der Offenbarung im Besondern oder von den auf Offenbarung gegründeten positiven Religionen.

---

§. 729.

Mannigfaltigkeit und Einheit derselben.

So mannigfaltig auch die Gestalten sind, welche die Religion als ein positives, auf Offenbarung gegründetes, Institut vermöge der zeitlichen und örtlichen Umstände, unter welchen jene Gestalten entstanden, angenommen hat: so blickt doch durch alle diese Mannigfaltigkeit eine gewisse Einheit hindurch, hervorgehend aus der natürlichen Grundlage aller positiven Religionsformen, nämlich der Vernunftreligion oder dem ursprünglichen religiosen Bewusstsein des Menschen. Daher finden sich in allen positiven Religionen die beiden Hauptwahrheiten der Religion (§. 702) wieder, bald mehr bald weniger entwickelt, aber auch zum Theile sehr entstellt durch Vermischung mit allerlei abergläubigen Vorstellungen und Gebräuchen, nebst Erzeugnissen der dichtenden Einbildungskraft oder des klügelnden Verstandes oder gar des berechnenden Eigennutzes. *)

*) Dieß hat auch die Meinung veranlasst, alle Religion sei nichts anders als eine Erfindung der Politik, was sie aber schon wegen der Allgemeinheit religioser Vorstellungsarten und Anordnungen nicht sein kann. Die Politik hat die Religion nicht erfunden,

sondern gefunden, und sie dann freilich auch als einen glücklichen Fund nach ihrer Weise benutzt.

§. 730.

Verschiedner Werth derselben.

Da die in der Erfahrung gegebnen positiven Religionen der einen Religion, wie sie von der Vernunft idealisch gedacht wird, mehr oder weniger angemessen und ebendadurch der sittlichen Bestimmung des Menschen mehr oder weniger zuträglich sein können: so müssen sie auch in dieser doppelten Beziehung einen sehr verschiednen Werth haben. Ebendarum unterliegt auch dieser Werth einer vernunftmäßigen Beurtheilung, um mittels derselben sich zur freien Annahme der vorzüglichsten unter ihnen bestimmen zu können. Denn der religiose Indifferentismus, welcher sich gegen alle Religionen gleichgültig verhält, kann von der Vernunft so wenig als der moralische Indifferentismus (§. 623.) gebilligt werden. *)

*) Der religiose Indifferentismus ist entweder absolut, wenn er nicht nur alle positive Religionen, sondern auch die Vernunftreligion selbst für etwas Gleichgültiges erklärt, oder relativ, wenn er sich bloß auf jene bezieht. Der erste ist schlechthin verwerflich und führt wegen des innigen Zusammenhangs zwischen Moral und Religion auch zum moralischen Indifferentismus, wenn er nicht etwa von diesem selbst erzeugt ist. Der zweite ist aber auch nicht zulässig, weil man vernünftiger Weise weder behaupten kann, daß alle positive Religionen gleich wahr und gut, noch daß sie gleich falsch und schlecht seien (§. 724. Anm.). So viel lehrt indeß die Erfahrung unwidersprechlich, daß sich unter den Anhängern aller positiven Religionen sowohl Gute als Böse finden. Es muß daher allerdings der freien Ueberzeugung eines Jeden überlassen bleiben, ob er

überhaupt irgend eine positive Religion und welche von den gegebnen er annehmen wolle, da der Mensch hierüber keinem andern Menschen Rechenschaft schuldig ist.

§. 731.

Grundformen derselben.

Da es weder möglich noch nöthig ist, alle in der Erfahrung gegebne positive Religionen einzeln zu betrachten, um ihren verhältnissmäßigen Werth und ihre Ansprüche auf die Würde geoffenbarter Religionen zu beurtheilen: so hat die angewandte Religionsphilosophie bloß die Grundformen derselben in Erwägung zu ziehn. Dieser sind aber nur drei, indem die Religion (soweit ihre Formen in ächten geschichtlichen Urkunden nachzuweisen) sich zuerst in der Gestalt des Heidenthums, dann in der des Judenthums, und zuletzt in der des Christenthums auf eine ganz eigenthümliche Weise entfaltet und dargestellt hat. *)

*) Wenn wir hier das Muselthum oder den Islamismus keiner besondern Prüfung unterwerfen, so geschieht es theils darum, weil diese Religionsform zu wenig Eigenthümlichkeit hat, indem sie aus einer Verschmelzung anderweiter Formen, besonders der jüdischen und christlichen, erwachsen, theils darum, weil Muhammed, als Religionsstifter betrachtet, durch gewaltsame Einführung seines Glaubens selbst beurkundete, daß er, sich für einen göttlichen Gesandten an die Menschheit ausgebend, entweder Betrogner oder Betrüger oder auch beides war.

§. 732.

Das Heidenthum.

Indem der Mensch beim ersten Erwachen seiner

Vernunft das göttliche Wesen, dessen Stimme er nur mit dunklem Bewusstsein in sich vernahm, außer sich suchte, so konnt' es nicht fehlen, daß er dieses Wesen in jeder gewaltigen Naturkraft ahnend begrüßte, auf mancherlei Weise sinnlich vergegenwärtigte, und sich selbst in ein möglichst günstiges Verhältniß zu ihm zu stellen strebte. So entsprang nach und nach diejenige Religionsform, welche man wegen ihrer weiten Verbreitung unter den Völkern der Erde das Heidenthum (ethnicismus s. paganismus) genannt hat. Wie vielfach sich aber auch das Heidenthum selbst wieder gestaltete, so lässt es sich doch auf folgende Grundzüge zurückführen:

1. Zertheilung des Göttlichen in eine unbestimmte Menge von mehr oder weniger mächtigen und guten Wesen — also Vielgötterei.

2. Darstellung und Verehrung dieser Wesen unter allerlei sinnlichen, mehr oder weniger ausgebildeten Gestalten — mithin Abgötterei. Ebendaher

3. eine Menge von religiosen Gebräuchen und vornehmlich Opfern, um den Zorn der Götter abzuwenden und die Gunst derselben zu erwerben, wenn auch Herz und Leben dabei ungebessert bliebe — folglich ein abergläubiger und zum Theile sogar unsittlicher Gottes- oder vielmehr Götzendienst. *)

*) Daß eine solche Religionsform den klaren Aussprüchen der zum vollen Selbbewusstsein erwachten Vernunft widerstreitet, leuchtet von selbst ein (§. 705). Wenn daher auch das Heidenthum seine Orakel, Theophanien, Thaumaturgen, Propheten und heiligen Schriften hatte, so kann es doch nicht für eine geoffenbarte Religion gehalten werden. Wenn aber das griechisch-

römische Heidenthum insonderheit der ästhetischen Kultur des menschlichen Geistes zuträglich gewesen, so lässt sich dieser Vortheil hier nicht in Anschlag bringen, wo nur vom moralisch-religiosen Werthe des Heidenthums überhaupt die Rede ist. — Uebrigens vergl. außer der oben (§. 705. Anm.) angeführten Schrift von Heynig auch noch folgende:

Le polytheisme analysé. Paris, 1796. 8.

B. Bernius de diis gentium ethnicarum opiniones. Greifswalde, 1796. 4.

Mart. Gabr. Trumm de oraculis gentilium. Lund, 1800. 4.

Die Schriften über die Mythologie oder die Götterlehre der Griechen und Römer und andrer alten Völker können hier ebenfalls verglichen werden.

§. 733.

Das Judenthum.

Indem Moses als Befreier, Anführer und Gesetzgeber des hebräischen oder jüdischen Volkes auftrat und ihm ein selbständiges politisches Dasein zu geben suchte, so bildete sich in diesem merkwürdigen Volke eine ganz eigenthümliche Religionsform aus, welche nach ebendemselben das Judenthum heißt und sich durch folgende Grundzüge auszeichnet:

1. Annahme Einer Gottheit, anfangs als Familien- und Nazionalgottes, späterhin als höchsten Wesens überhaupt.

2. Keine Darstellung und Verehrung des göttlichen Wesens unter sinnlichen Gestalten, sondern eine geistigere Auffassung desselben.

3. Zahlreiche Religionsgebräuche und Opfer, anfangs zwar auch als Mittel zur Besänftigung des erzürnten Gottes und zur Gewinnung seiner Gunst

betrachtet, späterhin aber als Außenwerk der Religion anerkannt und der echten Frömmigkeit untergeordnet. *)

*) Das Judenthum wird hier natürlich nicht so genommen, wie es nach Zerstreuung des jüdischen Volkes entweder durch den Talmud verunstaltet oder durch Philosophie geläutert worden, sondern so, wie es urkundlich in den Schriften des alten Testamentes vorliegt. Da zeigt es zwar anfangs nach der damaligen Beschaffenheit jenes Volkes eine etwas rohe und herbe Gestalt, ward aber doch durch die spätern Propheten dergestalt veredelt, daß man diese Religionsform gar wohl als eine göttliche Anstalt betrachten kann, aus welcher künftig eine noch vollkommnere und umfassendere hervorgehen sollte. — Uebrigens vergl.: Das wahre System der rein mosaischen Religion. Deutschland, 1815. 8. und die Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums. Berlin, 1822. 8. B. 1. H. 1. Auch enthält das Sendschreiben an Teller von einigen Hausvätern jüdischer Religion (Berl. 1799. 8. A. 1. u. 2.) und Teller's Beantwortung dieses Sendschreibens (Berl. 1799. 8. A. 1. u. 2.) manches hieher Gehörige.

§. 734.

Das Christenthum.

Indem Jesus sich den Juden als den ihnen schon längst unter dem Titel eines Messias oder Christus verheißenen Erretter darstellte und von seinen Schülern auch andern Völkern als der Stifter einer neuen Heilsordnung verkündigt wurde, so entstand aus dem Judenthume selbst eine dritte Grundform der Religion, genannt das Christenthum, und sich von jenem sowohl als von dem Heidenthume durch folgende Grundzüge unterscheidend:

1. Glaube an Einen Gott, in dreifacher

Beziehung gedacht, als Vater, Sohn und Geist (§. 706).

2. Verehrung desselben im Geist und in der Wahrheit, nach dem höchsten Gebote thätiger Gottes- und Menschenliebe. Ebendaher

3. keine Vorschriften in Ansehung religioser Gebräuche, vielweniger Opfer, und dagegen Aufstellung eines Ideals der Menschheit in der Person Jesu als eines freiwilligen Opfers zum Besten des Menschengeschlechts oder als eines Weltheilandes. *)

*) Auch hier ist natürlich nicht vom Christenthume die Rede, wie es sich kirchlich-dogmatisch gestaltet hat, sondern wie es urkundlich in den Schriften des neuen Testamentes vorliegt. Da zeigt sich nun, wenn man alles bloß Oertliche und Zeitliche übergeht, eine solche Uebereinstimmung des Christenthums mit den Foderungen der Vernunft sowohl als mit den Bedürfnissen des menschlichen Herzens, daß es jedem unbefangenen Denker als die gottes würdigste und darum auch annehmbarste unter allen positiven auf Offenbarung gegründeten Religionen erscheinen muß. Die Offenbarung in diesem engern Sinne (§. 721. Anm.) wäre sonach zu denken als eine göttliche Veranstaltung, durch welche das Menschengeschlecht, der Fassungskraft und dem Bedürfnisse jedes Zeitalters gemäß, in moralisch-religioser Hinsicht erzogen werden sollte. Ebendarum kann und muß auch das Christenthum von jedem, der es für eine geoffenbarte Religion hält, zugleich für perfektibel erklärt werden (§. 726. Anm.). — Uebrigens vergl. Franz Volkm. Reinhard's Versuch über den Plan, den der Stifter der christlichen Religion zum Besten der Menschheit entwarf. Wittenb. u. Zerbst, 1781. 8. A. 4. 1798.

Joh. Ernst Schmidt's wahre Christusreligion, nebst Joh. Sal. Semler's Schrift über wahre Christusreligion. Leipzig, 1794. 8.

Venturini's Ideen zur Philosophie des reinen Christenthums. Altona, 1794. 8. vergl. mit Dess.

Rel. der Vernunft und des Herzens. Kopenh. u. Leipz. 1799—1800. 2 Thle. 8.

Joh. Gttfr. Herder vom Geiste des Christenthums. Leipz. 1798. 8.

Hartmann's Blicke in den Geist des Urchristenthums. Düsseld. 1805. 8.

Joh. Aug. Eberhard's Geist des Urchristenthums. Halle, 1807—1808. 3 Thle. 8.

Frdr. Köppen's Philosophie des Christenthums. Leipzig, 1813—1815. 2 Thle. 8. A. 2. 1825.

Chsti. Ludw. Wilh. Stark, das Christenthum in seinem eigentlichen Wesen und seinem Wirken für die letzten Zwecke des Lebens. Jena, 1818. 2 Thle. 8.

L. J. Rückert's christliche Philosophie, oder Philosophie, Geschichte und Bibel nach ihren wahren Beziehungen zu einander. Leipz. 1827. 2 Bde. 8.

Eigentliche Lehrbücher der christlichen Religion, sowohl populare als szientifische, muß man in Röselt's, Simon's, Winer's, und andern theologischen Literaturwerken suchen.

§. 735.

Die christliche Kirche.

Jeder Menschenverein, welcher sich die äußere und öffentliche Gottesverehrung zum Zwecke gemacht hat, oder jede sichtbare Kirche (§. 718) bedarf dazu einer positiven auf göttliche Autorität gegründeten Religionsform (§. 722. Anm.). Wieferne nun das Christenthum eine solche Form ist, nach welcher sich im Laufe der Zeiten unter einem großen Theile des Menschengeschlechts eine sichtbare Kirche gebildet hat, insoferne heißt diese die christliche Kirche. Der Idee nach ist dieselbe freilich nur Eine, in der Wirklichkeit aber giebt es eine Mehrheit von christlichen Kirchen, welche nicht nur in den Lehren und Gebräuchen, sondern auch in den

Prinzipien des kirchlichen Lebens von einander sehr verschieden sind. *)

*) Da der Unterschied der kirchlichen Lehren und Gebräuche sowohl quantitativ als qualitativ ins Unendliche geht, so abstrahiren wir hier gänzlich von diesem Unterschiede und reflektiren bloß auf den Unterschied der kirchlichen Lebensprinzipien, indem davon hauptsächlich die äußere Gestalt und die innere Zucht der kirchlichen Gesellschaften, mithin selbst die Erreichung ihres Zweckes, abhangt. Ja es hangt davon zum Theil auch der erste Unterschied ab. Denn es lässt sich im voraus begreifen, daß, wenn zwei Kirchen in Ansehung ihres gesellschaftlichen Lebensprinzipes sehr verschieden sind, sie auch in Ansehung ihrer Lehren und Gebräuche sehr von einander abweichen werden.

§. 736.

Katholizismus und Protestantismus.

Wenn man die christliche Kirche als eine Zwangsgemeinschaft der Gläubigen betrachtet, so bedarf dieselbe eines sichtbaren Oberhauptes, welches, als Stellvertreter des unsichtbaren, untrüglich in seinen Aussprüchen ist und einerseit die Pflicht hat, durchgängige Glaubenseinheit unter den Christen zu erhalten, anderseit das Recht, jeden Andersdenkenden mit zeitlichen, wo nicht gar mit ewigen Strafen zu bedrohen. Wenn man hingegen die christliche Kirche als eine freie Gemeinschaft der Gläubigen betrachtet, so bedarf sie nicht nur keines solchen Oberhauptes, sondern muß auch jeder Anmaßung einer solchen Würde und Gewalt widerstreben, mithin jedem Christen gestatten, die heiligen Urkunden seiner Religion nach seiner Ueberzeugung zu prüfen, zu erklären und zu benutzen, so daß er deshalb bloß Gott und seinem

Gewissen verantwortlich ist. Das erste Prinzip des kirchlichen Lebens, nach welchem sich die sogenannte katholische Kirche gebildet hat, kann man ebendarum das katholische, das zweite aber, auf welchem das Dasein der sogenannten protestantischen Kirche beruht, das protestantische nennen. *)

*) Es ist also hier bloß von den Prinzipien jener beiden Kirchen, nicht von den Individuen die Rede, als welche dort gar wohl dem Protestantismus, wie hier dem Katholizismus innerlich ergeben sein können, wenn sie auch äußerlich derjenigen Gemeinschaft anhangen, in welche sie der Zufall setzte.

§. 737.

Beurtheilung dieser beiden Prinzipien.

Da die Vernunft jedem Menschen das unveräußerliche Recht zuerkennt, in Glaubenssachen seiner eignen Ueberzeugung zu folgen, und jedem nicht auf dieser Ueberzeugung ruhenden Glauben allen innern Werth abspricht (§. 512. 701. 703 und 725); da ferner die Urkunden der christlichen Religion selbst jeden Bekenner derselben zur freien Prüfung auffodern (1. Thessal. 5, 21. und 1 Joh. 4, 1): so ist der aus dem ersten Prinzipe hervorgehende kirchliche Geist nicht nur antilogisch, sondern auch antichristisch, folglich in jeder Hinsicht verwerflich. Ebendarum ist aber auch jeder Christ, sobald er diese Ansicht gewonnen, sowohl berechtigt als verpflichtet, gegen jenes Prinzip auf alle Weise zu protestiren, ob er gleich nach dem zweiten Prinzipe diese seine Ansicht selbst niemanden aufdringen und daher auch jedem überlassen wird, sich in Ansehung seiner Theilnahme an dieser oder jener Kirchenge-

meinschaft nach seinem eignen moralisch-religiosen Bedürfnisse selbst zu bestimmen. *)

*) Vergl. des Verf. Apologie der protestantischen Kirche gegen die Verunglimpfungen des Herrn von Haller in dessen Sendschreiben an seine Familie. Leipzig, 1821. 8. und Heinr. Gli. Tzschirner's Protestantismus und Katholizismus aus dem Standpunkte der Politik betrachtet. Leipzig, 1822. 8. A. 4. 1824. — Geo. Chsti. Müller's Protestantismus und Religion. Leipz. 1809. 8. — Betrachtungen über den Protestantismus. Heidelb. 1826. 8.

§. 738.

Religionsvereinigung.

Eine Vereinigung der verschiednen Religionen und somit auch der darauf gegründeten Kirchen ist weder möglich noch nöthig. Denn was

1. den Unterschied der Lehren oder Dogmen betrifft, so hat dieser einen so natürlichen Grund in der durch eine Menge von innern und äußern Umständen bedingten Mannigfaltigkeit menschlicher Vorstellungsweisen, daß selbst die Glieder einer und derselben Kirche in Ansehung der sogenannten Rechtgläubigkeit oder Orthodoxie nie zur völligen Einstimmung gebracht werden können. Was

2. den Unterschied der Gebräuche oder Ritualien betrifft, so ist dieser an sich von keiner großen Bedeutung, zum Theil aber auch von jenem abhängig und daher ebensowenig ganz auszugleichen. Was endlich

3. die beiden Hauptprinzipien des kirchlichen Lebens (§. 736) betrifft, so stehen diese in einem solchen Gegensatze, daß eine Vereinigung in dieser Hinsicht nicht einmal denkbar ist. Alle

irenischen oder henotischen Versuche in Bezug auf verschiedne Religionsparteien müssen daher so lange mislingen, als nicht das eine Prinzip das andre völlig überwunden hat. *)

*) Welches von beiden den endlichen Sieg erringen werde, ist unschwer zu begreifen, da es der menschlichen Natur widerstreitet, sich in Glaubenssachen einem äußern Zwange zu unterwerfen. Die oben (§. 377. Anm.) angedeuteten Fortschritte der Kultur müssen daher endlich auch zum kirchlichen wie zum bürgerlichen Frieden führen. Es muß wenigstens die Ueberzeugung herrschend werden, daß es Pflicht, jeden seines Glaubens leben zu lassen, und daß thätige Gottes- und Menschenliebe die einzig wahre Religion, in welcher Alle zusammenstimmen sollen. Nur in diesem Sinne kann der Ausspruch in Erfüllung gehn: Ein Hirt und Eine Heerde.

Ende des zweiten Bandes.

Bayerische Staatsbibliothek München

Bibliothek
der Universität
Greifswald

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Krug, Wilhelm Traugott,

Handbuch der Philosophie und der philosophischen Literatur in zwei Bänden

Bd.: 2

Leipzig 1828
Ph.u. 295 g-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046262-1